This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

BUHR .A
a39015 01813543 7b

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
1817

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judentums.

Begründet von **Dr. Z. Frankel,**

fortgesetzt von

Professor Dr. H. Graetz und **Dr. P. F. Frankl,**

neue Folge,

im Verein mit Drof. Dr. **David Kaufmann** ins Leben gerufen

und herausgegeben

von **Dr. M. Brann.**

ORGAN

der

Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.

Neunundvierzigster Jahrgang.

Neue Folge, dreizehnter Jahrgang.

BRESLAU.

KOEBNERSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

(Barasch & Riesenfeld.)

1905.

DS
101
.M14
1401

Inhaltsübersicht.

	Seite
Esther. Eine historisch-kritische Untersuchung. Von Siegmund Jampel . . . . . 405—426	513—533
Beleuchtung einiger neuerer Emendationsversuche im Alten Testament. Von S. Eppenstein	267—271
Das Ausgiessen von Wein und Öl als Ehrung bei den Juden. Von A. Büchler	12—40
Assyriologische Studien. Von Dr. D. Feuchtwang .	257—266
Die Entstehung und Entwickelung des Apostolats im Judentum. Von Hermann Vogelstein	427—449
Die Juden in Babylonien unter Sabur II. (309—382). Von S. Funk	534—556
Zwei Abothkommentare. Von W. Bacher	641—666
Lexikalisches zur Mechiltha di R. Simeon ben Jochai. Von S. Krauss	667—691
Leontin und andere Namen in den טעמים של חומש. Von A. Epstein	557—570
Die kabbalistische Traditionskette. Von Heinrich Gross	692—700
Raschi und Maimuni. Von W. Bacher	1—11
Zu Wellesz' Isaak ben Mose Or Sarua. Von Hermann Vogelstein	701—706
Die slavischen Glossen bei Isaak ben Mose Or Sarua. Von Isaak Markon	707—721
Die jüdischen Artikel in Ibn al-Quifti's Gelehrtenlexikon. Von Samuel Poznanski.	41—56
Regesten zur Geschichte der Juden in der Provinz Sachsen während des Mittelalters. Von A. Lewinsky . . .	746—751
Die Kabbala auf ihrem Höhepunkt und ihre Meister. Von Dr. Philipp Bloch	129—166

Seite

Der märkische Hostienschändungspsozess vom Jahre 1510. Von A. Ackermann . . . . . 167—182 286—299
Über Jean Bodin in seinen Beziehungen zum Judentum. Von Jacob Guttmann . . . . . 315-348 459—489
Judaisieren in Polen. Von L. Lewin . . . . . 744—745
Geschichte der Famiiie Wallich. Von H. Schultze. 57—77 183—192¡272—285 450—458 571—580
Mathematik bei den Juden (1551—1840). Von Moritz Steinschneider 78—95 193—204 300—314 490—498 581—605 722—743

Eine Konfrontation zwischen Glückel Hameln's Memoiren und den alten Grabbüchern. Von D. Simonsen . 96—106
Mendelssohniana. Von Ludwig Geiger . . . . . 349—357
Hartwig Wessely's Todestag. Von D. Simonsen . . 205—208
Zur Judenemanzipation in Baden. Von Adolf Lewin . 606—613
Zur Biographie Adolf Heidenheims. Von Israel Rosenthaler. . . . . 107—112

Hermann Cohens Ethik. Von Julius Guttmann . 355—404

Eine archivalische Informationsreise. Von Dr. E. Zivier 209—254

Kurze Mitteilungen. Von Ludwig Levy 117—119, 383 505—506
Bibliographische Übersicht über die im Jahre 1904 erschienenen Schriften. Von M. Brann 255—256. 384, 635—640 760—762

Notiz. Von V. Aptowitzer 614-615
Notiz. Von Dr. Eppenstein. 382

Zweiter Jahresbericht (1904) der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums . . . . . 113—116
Bericht über die am 13. Juni 1905 in Breslau stattgefundenen Sitzungen der Kommission zur Herausgabe der Germania judaica . . . . . 508—512
Protokoll über die Sitzung des Ausschusses der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums am 10. Juli 1905 . . . . . 507—508
Mitteilungen der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums 128. 208

Seite

Mitteilung des »Verbandes der Vereine für jüdische Geschichte und Literatur« 636
Preisausschreiben 512

Besprechungen.

Baneth, E., Der Mischnatraktat Aboth mit Maimunis arabischen Kommentar. Von Samuel Poznanski 616—619
Bloch, Moses, Die Vormundschaft nach mosaisch-talmumudischem Recht. Von N. Kronberg . . . . . 620—624
Brockelmann, C., Verzeichnis der arabischen, chersischen, türkischen und hebräischen Handschriften der Stadtbibliothek zu Breslau. Von W. Bacher . . . 358—360
Cohen, H., Ethik des reinen Willens. Von Julius Guttmann . . . . . 385—424
Frankl, Oskar, Der Jude in den deutschen Dichtungen des 15, 16. und 17. Jahrhunderts. Von Adolf Lewin 499—502
Freudenthal, J., Spinoza, sein Leben und seine Lehre. Erster Band. Das Leben Spinozas. Von I. Elbogen. 120—128
Poznanski, Dr., Adolf, Schiloh. Ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre. Erster Teil. Die Auslegung von Genesis 49, 10 im Altertum bis zum Ausgang des Mittelalters. Von S. Eppenstein . . . . . 625—634
Regener, Edg. Alfr. E. M. Lilien. Ein Beitrag zur Geachichte der zeichnenden Künste. Von Julius Brann 757—759
Rülf, Dr. J., Metaphisik, Bd V. Wissenschaft der Gotteseinheit. Von J. Lewkowitz . . . . . 361—365
Saadia Al-Fajjûmis arabische Psalmenübersetzungen und Kommentar (Jes. 107—124). Nach einer Münchener und einer Berliner Handschrift herausgegeben, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Dr. J. Z. Lauterbach. Von Dr. Eppenstein . . . . . 503—504
Schiaparellí, Giov., Die Astronomie ím Alten Testament. Übers. von W. Lüdtke. Von Richard Prager . . 752—756
Steinschneider, M., Die arabische Literatur der Juden. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Araber, grösstenteils aus handschrlftlichen Quellen. Frankfurt a. Main. Von Dr. Eppenstein . . . . . 366—382

Verzeichnis der Mitarbeiter.

Ackermann, A. . . S. 167. 286
Aptowitzer, V. . . . . S. 614
Bacher, W. . . S. 1. 358. 641
Bloch, Philipp . . . . S. 129
Brann, Jul. . . . . S. 757
Brann, M. S. 255. 384. 635. 760
Büchler, A. . . . . S. 12
Elbogen, I. . . . . S. 120
Eppenstein S., S. 267. 366. 503. 625
Epstein, A. . . . . S. 557
Feuchtwang, Dr. D. . . S. 257
Funk, Dr. S. . . . . S. 534
Geiger, Ludwig. . . . S. 349
Gross Heinrich. . . . S. 692
Guttmann, Jacob . S. 315. 459
Guttmann Julius . . . S. 385
Jampel, Siegmund . S. 405. 513
Krauss, S. . . . . S. 667
Kronberg, N. . . . . S. 620
Levy, Ludwig . S. 117. 383. 505
Lewin, Adolf . . . S. 499. 606
Lewin. Louis . . . . . S. 744
Lewinsky A. . . . . S. 746
Lewkowitz, J. . . . . S. 361
Markon, Isaak . . . . S. 707
Poznanski, Samuel. S. 41. 616
Prager, Richard . . . S. 752
Rosenthaler, Israel . . . S. 107
Schultze, H. S. 57. 183. 272. 450. 571
Simonsen, D. . . S. 96. 205
Steinschneider, Moritz S. 78. 193
300. 490. 581. 726
Vogelstein, Hermann S. 427. 701
Zivier, Dr. E. . . . . S. 209

Druck von Adolf Alkalay & Sohn, Pressburg.

Raschi und Maimuni[1]).

Von W. Bacher.

Die jüdische Geschichtschreibung hat drei Jahrhunderte des finstern Mittelalters als Glanzperiode bezeichnet. In dieser paradoxen Bezeichnung gelangt jener Grundzug unserer Geschichte zum Ausdrucke, dass in ihr nicht äussere Erfolge die Grösse und den Glanz der Perioden bestimmen, sondern die von dauernden Wirkungen begleiteten Kundgebungen des geistigen Lebens. Der Beginn dieser Glanzperiode wurde im Jahre 1892 in den Kreisen der jüdischen Wissenschaft gefeiert, als sie aus Anlass des seit der Geburt des Gaon Saadja verflossenen Jahrtausends dem Andenken dieses ausserordentlichen Mannes huldigten, der als Bahnbrecher all' der Bestrebungen gelten kann, die den nach ihm folgenden Jahrhunderten den Namen der Glanzperiode verschafften. Des Schlusses dieser Periode ist man in diesen Tagen in weiteren Kreisen eingedenk, überall, wo jüdischgesinnte Vereinigungen mit warmem Interesse sich dessen bewusst werden, dass vor 700 Jahren am 20. Tebeth — damals war es der 13. Dezember, in diesem Jahre wird es der 28. Dezember sein — in Alt-Kahira Moses Maimuni gestorben ist. Denn die hochragende Gestalt Maimunis können wir als den würdigen Abschluss dieser an ausgezeichneten Persönlichkeiten und hervorragenden Litteraturerzeugnissen so ungemein reichen Periode betrachten. Aber noch auf eine andere hochragende Gestalt wird unsere Aufmerksamkeit durch eine Kalenderangabe des laufenden Synagogenjahres hingeleitet. Am 29. Tammus (d. i. am 1. August 1905) werden 800 Jahr verflossen sein, seit in

[1]) Vortrag, gehalten am 20. Dezember 1904 in der Israel.-ung. Litteraturgesellschaft zu Budapest.

Troyes R. Salomo Jizchaki starb, den wir besser als »Raschi« kennen, welche Benennung ebenso aus den Anfangsbuchstaben seines vollen Namens gebildet ist, wie aus dem vollen Namen Maimuni's — R. Moses ben Maimun — die für ihn besonders übliche Benennung Rambam wurde. Raschi und Rambam! Diese beiden Namen führt nicht bloss der Kalenderzufall des gegenwärtigen Jahres zusammen; sie gehören in den Annalen des Judentums für immer zu einander. Denn unter den zahllosen Sternen, deren Lichte das mit Saadja beginnende und mit Maimuni endigende grosse Zeitalter den Namen der Glanzperiode verdankt, sind Raschi und Rambam diejenigen, deren Strahlen niemals vom Himmel des Judenthums verschwanden. Und während ein grosser Teil jener leuchtenden Sterne Jahrhunderte hindurch vom Dunkel der Vergessenheit bedeckt war und zumeist mit den Mitteln der wissenschaftlichen Forschung neu entdeckt werden musste, war der Glanz Raschi's und Maimuni's niemals verdunkelt; ihr Namen grub sich tief ein in die Seele des jüdischen Volkes, so dass es aus jenem Zeitalter bei der Judenheit des ganzen Erdkreises keine volkstümlicheren Namen gibt als die ihrigen. Ihre Werke wurden zu jeder Zeit bewundert und gelesen, und die goldene Poesie der Legende umgab ihre Gestalt mit neuem Lichtglanze. Aber auch die Kritik der Wissenschaft raubte diesen beiden Namen nicht ihren Nimbus; vielmehr liess sie die Bedeutsamkeit ihres Schaffens, die Wichtigkeit ihrer Schriften noch deutlicher hervortreten. Wir dürfen daher mit vollem Rechte in ihnen — sowohl was den inneren Wert ihrer Werke, als was ihre über die Schranken von Zeit und Raum hinausgehende Wirkung betrifft — die hervorragendsten Vertreter jener grossen Periode erkennen und ehren.

*

Aber wenn wir die beiden grossen Gestalten näher ins Auge fassen, finden wir, dass uns in ihnen zwei ver-

schiedene Typen der Offenbarung des jüdischen Geistes entgegentreten und dass in ihnen zwei grosse Richtungen in der mittelalterlichen Entwicklung des Judentums zur Geltung gelangen.

Schon der äussere Verlauf ihres Lebens zeigt einen ins Auge springenden Gegensatz zwischen Raschi und Maimuni; und ein ähnlicher Gegensatz gibt sich in dem inneren Gehalte ihres Lebens kund. Raschi verwirklichte gewissermassen dasjenige Ideal des menschlichen Lebens, das einst die jüdischen Schriftgelehrten und Weisen Palästinas und Babyloniens aufstellten, und das die Poesie der Tannaiten und Amoräer auch auf die Gestalten der biblischen Vorzeit übertrug. Eifrige, ununterbrochene Beschäftigung mit der Lehre Israels, wie sie in den Büchern der heiligen Schrift und in der Traditionslitteratur niedergelegt ist, bildete für Raschi den wahren Inhalt seines Lebens. Auf diesen Inhalt beziehen sich fast alle Daten, die — in recht geringer Anzahl — die Elemente seiner Biographie bilden. In seinen jungen Jahren studierte er in den drei alten Rheinstädten; in den Schulen von Mainz, Worms und Speier eignete er sich das ungemein reiche Wissen an, das in jenen Schulen, als den Erben des Nachlasses Gerson b. Jehuda's, der grossen »Leuchte der Diaspora,« wie in Schatzkammern aufgespeichert war. Dort lauschte er den Worten ausgezeichneter Meister und machte sich Abschriften aus den mit alter Gelehrsamkeit angefüllten Heften, die ihm zu Gebote standen. Dann kehrte er in sein Vaterland zurück und gründete in Troyes, der noch heute blühenden Hauptstadt der Champagne, selbst eine Schule, an deren Spitze er vierzig Jahre hindurch seinen Beruf ausübte: er forschte und lehrte, lehrte mit seinem lebendigen Worte und mit seinem persönlichen Beispiele und lehrte auch in schriftstellerischer Arbeit. Viele Hunderte von gelehrten Männern gingen aus Raschi's Schule hervor; und diese, in den Spuren ihres Meisters wandelnd, sicherten dem nördlichen Frankreich für

mehr als ein Jahrhundert den ersten Rang auf dem Gebiete der Bibelexegese, besonders aber auf dem der Talmuderklärung. Aber nicht bloss in seinen Schülern, auch in seinen Schriften setzte Raschi, auch nach dem Tode, seine Lehrtätigkeit fort. In seiner Schule häuften sich, wie einst in Mainz, die als Kontres bezeichneten gelehrten Collegienhefte an, aus denen das Hauptwerk Raschi's, der Commenter zum babylonischen Talmud, hervorging. Dieses und sein zweites grosses Werk, den Commentar zu den Büchern der heiligen Schrift, hinterliess er den kommenden Generationen als Erbe, die dankbar das Andenken des Mannes segneten, der durch achthundert Jahre das blieb, was er im Leben gewesen: ein Lehrer der Bibel und des Talmuds innerhalb der Judenheit. Das war Raschi's Leben; kaum wissen wir aus demselben etwas anderes. Die Namen, die in seiner Biographie zu erwähnen sind, sind die seiner Lehrer oder Schüler, zu denen auch seine Schwiegersöhne und seine Enkel gehörten. Sein Vaterland hat er, seit er von den Rheinstädten heimgekehrt war, nie verlassen; Verfolgungen haben während Raschi's Leben die französischen Juden nicht erlitten; auch der erste Kreuzzug — mit dessen oberstem Heerführer, Gottfried von Bouillon, ihn eine bekannte Legende in Verbindung setzt — wurde erst in der Rheingegend zur Judenschlächterei. Die friedlichen, zuweilen auch den Scherz nicht meidenden Religionsgespräche und Disputationen, die im 12. Jahrhundert in Frankreich ziemlich oft zwischen einzelnen Vertretern des Christentums und Judentums vorkommen, spielten im Leben Raschi's noch keine Rolle. So war es ihm gegeben, ungestört sein Leben zu vollenden, dessen einzige Berufstätigkeit, wie es das überlieferte Ideal verlangte, die Thora war.

*

Das Leben Maimuni's hatte im Grunde denselben wahren Beruf, wie das Raschi's. Denn auch er widmete seine Tage der Erforschung und Erklärung der schriftlichen

und der traditionellen Lehre; auch er wurde, wenn auch nicht als Haupt einer Schule, so doch als Verfasser gross angelegter Werke, zum Lehrer Israels. Aber auf dieses alte Ideal der jüdischen Schriftgelehrten war bei Maimuni ein anderes Ideal gepfropft, dessen Heimat Griechenland war, und das auf dem Wege der arabischen Kultur viele hervorragende Söhne Israels in seinen Bann zwang. Mit selbständigem Denken, den Gesetzen der Vernunft folgend, einzudringen in die Geheimnisse der Natur und mit stufenweise emporsteigendem Wissen bis zur Erkenntnis Gottes und der Welt hinaufzugelangen: das war das edle Lebensziel, das sich Maimuni, der philosophische Denker, in Aristoteles' Spuren wandelnd, aussteckte, und das in ihm mit dem Berufe des jüdischen Schriftgelehrten zu wunderbarer Einheit verschmolz. Diese Einheit verleiht seiner Individualität und seinen Werken ihren eigenartigen Charakter.

Die Hauptwerke Maimuni's haben gleich denen Raschi's die Interpretation der heiligen Schrift und der Traditionslitteratur zum Gegenstande; doch während Raschi vermöge seines Bildungsganges und der Schranken seines Kulturhorizontes, aber auch entsprechend der individuellen Richtung seines Geistes sich darauf beschränkte, die Texte von Schritt zu Schritt mit seinen Bemerkungen und Erklärungen zu begleiten, und in der Beleuchtung der Einzelheiten Vortreffliches leistete: schöpfte Mainmuni seine Methode aus der Erkenntnis der allgemeinen Ideen und den Regeln der Logik und errichtete durch systematische Einteilung des Stoffes und lückenlose Aneinanderreihung der Einzelheiten die bewunderungswürdigen Gebäude seiner Schriften. Schon sein erstes grosses Werk, das den Werken Raschi's am nächsten steht, der Mischna-Commentar, ist eigentlich die systematische Darstellung des in der Mischna enthaltenen jüdischen Religionsgesetzes; denn in diesem Commentar fügt sich die Erklärung der Einzelheiten in die systema-

tische Erläuterung der in den einzelnen Traktaten der Mischna enthaltenen Begriffs- und Gesetzesgruppen wie in einen das Ganze einfassenden Rahmen ein. Im Buche der Gebote bietet Maimuni zum ersten Male eine feste, logisch durchdachte und systematische Grundlage für die von altersher übliche Zählung der biblischen Gebote und Verbote. Aber ihren grössten Triumph feierte Maimuni's Methode in seinem Mischne-Thora. Hier verarbeitet er den riesigen, aus dem ganzen Gebiete der Traditionslitteratur zusammengetragenen Stoff auf solche Weise, dass jede Einzelheit des Religionsgesetzes die ihr gebührende Stelle bekommt, und er gestaltet mit unübertrefflicher Systematik einen aus vierzehn Büchern bestehenden Codex, deren erstes in ähnlicher Bearbeitung die Thesen und Regeln des religiösen Glaubens und der religiösen Sittenlehre darbietet. Während die genannten drei Werke ihren Stoff der Traditionslitteratur entnehmen, ist das letzte grosse Werk Maimuni's, der Wegweiser der Verirrten, der Auslegung der heiligen Schrift gewidmet. Denn die »Verirrten«, denen dieses Werk als Wegweiser dienen soll, sind — wie Maimuni selbst es ausspricht — solche ernste Leser der heiligen Schrift, in denen die Widersprüche zwischen den biblischen Texten und den Ergebnissen des vernunftgemässen Denkens peinigende Zweifel hervorgerufen haben; aus dem Labyrinthe dieser Zweifel will Maimuni's Werk diese Verirrten zu der Klarheit einer Erkenntnis führen, für die solche Widersprüche aufhören und die Uebereinstimmung zwischen Offenbarung und Wissenschaft hergestellt ist. In diesem Werke Maimuni's, in dem der grosse philosophische Denker ebenso zum Worte gelangt, wie der rationelle Bibelforscher, erreichte seine Lebensarbeit ihren Gipfelpunkt; diese Lebensarbeit aber ist zugleich die reifste und dabei letzte, bleibenden Werth beanspruchende Frucht jener Glanzperiode.

Und unter welchen ganz anderen äusseren Umständen

führte Maimuni die Arbeit seines Lebens aus, als Rasch die seinige! Nur ein wahrer Weiser und ein von dem Berufe seines Daseins vollständig durchdrungener Geist konnte Werke, wie die Maimuni's es sind, während eines an Unruhe und Widrigkeiten des Geschickes so reichen Lebens ausführen, wie es das seinige war. In seine Kindheit fällt die erste grosse Verfolgung, die seit der arabischen Eroberung die Juden auf der pyrenäischen Halbinsel heimsuchte. Als heranwachsender Jüngling verliess er mit seinem Vater Kordova, und die durch den Fanatismus der Almohaden heimatlos gewordene Familie suchte vergebens in verschiedenen Gegenden Spaniens eine neue Heimstätte. In Nordafrika hinderte derselbe Fanatismus die jüdischen Flüchtlinge an der offenen Ausübung ihrer Religion. Endlich fand Maimuni im Alter von dreissig Jahren eine neue, bleibende Heimat in Aegypten, wo er anfangs Handel mit Edelsteinen trieb, dann als Arzt tätig war. Sein Ruf wuchs, aber damit vermehrten sich auch seine Berufspflichten. Er wurde Arzt des Vezirs, später Hofarzt des Sultans, gleichzeitig auch oberster Leiter der religiösen und Gemeinde-Angelegenheiten der ägyptischen Judenheit, wodurch seine der wissenschaftlichen und litterarischen Beschäftigung gewidmete freie Zeit auf ein äusserst geringes Mass beschränkt wurde. Auch langwieriges Siechthum quälte ihn. Zu dem Kampfe, den nach dem Tode Maimunis seine Schriften hervorriefen, zeigten sich schon zu seinen Lebzeiten einige Vorboten: er selbst sah sich gezwungen, einige seiner Lehrsätze gegen Missverständnisse und Verdächtigungen zu verteidigen. Und von allen diesen Widrigkeiten und Störungen keine Spur in seiner geistigen Individualität, keine Spur in seinen Schriften! Schon in seiner Jugend eignete er sich das ganze weltliche Wissen seiner Zeit an, zugleich mit der religiösen Wissenschaft des Judentums. Und in seinen reifen Jahren brachte er jene Litteraturwerke hervor, an denen der Reichtum des

Inhaltes ebenso staunenswert ist, wie die klassische Ruhe und die methodische Klarheit der Darstellung.

*

In Raschi und Maimuni sehen wir zwei Typen des jüdischen Gelehrten im Mittelalter. Der Eine entfernt sich nicht aus dem Bannkreise des Bethha-Midrasch, er bewohnt ständig — wie der alte Ausdruck lautet — die Zelte der Thora; dem andern gestatten es seine Beschäftigung und die Umstände seines Lebens nicht, sich von der Welt abzuschliessen; seine Lehrer und seine Freunde findet er auch ausserhalb der Grenzen der konfessionellen Gemeinschaft, er ist ein Glied jenes weiten Kulturkreises, in dem er heranwächst und in dem er sein Leben verbringt. Der Eine kennt nur das Schrifttum der Ahnen, die Bücher der Bibel und den Talmud als Gegenstand des Wissens und Forschens, in seiner Ideenwelt gibt es keine Stätte für die auf anderem Boden gewachsene Wissenschaft. Das Wissensstreben des Anderen kennt keine Schranken: was die menschliche Vernunft irgendwo und irgendwann mit richtigem Denken ergründet und erkannt hat, das nimmt er in seinen Geist auf; die Thesen der Philosophie wohnen in seiner Seele friedlich neben den Lehren der Offenbarung und der Tradition, er ehrt in Aristoteles ebenso seinen Meister, wie in den Propheten und Weisen Israels. Der Eine hält fest an derjenigen Form des Forschens und litterarischen Hervorbringens, die im Geistesleben der Judenheit heimisch geworden war, seit man in den Schulen Palästina's die heilige Schrift zu lehren begonnen hat: er interpretiert; der Andere wendet die allgemeine anerkannte und geübte wissenschaftliche Methode auch auf die spezielle Wissenschaft des Judentums an: er systematisiert.

Diese beiden Typen aber, die wir in Raschi und Maimuni erblicken, sind nichts anderes, als die Ergebnisse der beiden Richtungen, die sich in der Geschichte des mittelalterlichen Judentums mit unverkennbarer Deutlich-

keit entwickelten. Die beiden Richtungen entstanden aus dem grossen geschichtlichen Gegensatze zwischen den christlichen und muhammedanischen Völkern. Denn die wissenschaftliche Kultur, die das Alterthum als Erbschaft der Griechen hinterlassen hatte, gelangte mit dem achten Jahrhunderte in den Besitz der muhammedanischen Welt, welche sie mit Liebe und Verständnis bewahrte, hegte und weiter entwickelte. Unterdessen verlor die christliche Welt Europas ihren Zusammenhang mit der antiken Kultur, auf deren Trümmern sie sich aufgebaut hatte, und nur spärliche Strahlen der griechischen Erbschaft drangen in die von den Fesseln der kirchlichen Dogmen und Institutionen beengten Köpfe.

Die in den Ländern des Islam — im südwestlichen Asien, nördlichen Afrika und südwestlichen Europa — lebenden Juden wurden Teilhaber an der muhammedanisch-arabischen Kultur und mit ihr an der griechischen Erbschaft; und so entwickelte sich unter ihnen diejenige Richtung, deren typischer Vertreter Maimuni ist. Die unter der Herrschaft der christlichen Völker, in erster Reihe in Frankreich, lebenden Juden trafen, als sich bei ihnen die Geister regten und die Wege des Fortschrittes und der Aufklärung suchten, in ihrer Umgebung keine stärkere Bildung an, die auf sie Einfluss geübt hätte; darum verliess ihr Fortschritt nicht den Kreis ihrer eigenen ererbten Kultur und befolgte eine Richtung, die Israels heiliges und überliefertes Schrifttum als einzigen würdigen Gegenstand des Strebens nach Wissen erkannte. Und der typische Vertreter dieser Richtung ist Raschi.

*

Raschi und Maimuni, das französische Schulhaupt und der ägyptische Arzt! Kaum lassen sich zwei mehr von einander verschiedene Gestalten denken; und dennoch machte die Verehrung der Jahrhunderte keinen Unterschied zwischen ihnen. Auch wir huldigen voll Dank-

barkeit ihrem Gedächtnis, da dasselbe Erinnerungsjahr unsere Gedanken ihnen zuwendet. Wir gedenken ihrer irdischen Tätigkeit, sowie des längeren Daseins, das sie nach dem Tode in ihren Werken fortsetzten. — Wir sind dessen eingedenk, dass der Thora-Commentar Raschi's, obwohl er in wissenschaftlicher Hinsicht durch andere Werke übertroffen wurde, dennoch der gelesenste und populärste Commentar blieb und es bei einem grossen Teile der Judenheit noch heute ist: als Gegenstand des Studiums für die Werktage, als Quelle frommer Erbauung für die Sabbathstunden; wir sind ferner dessen eingedenk, dass der Talmudcommentar Raschi's, dieser vollkommenste aller Commentare, allmählich mit dem durch ihn erklärten Text gleichsam untrennbar verwuchs, so dass wir uns ohne ihn den Text des Talmuds und das Verständniss dieses Textes nicht einmal recht vorstellen können. Wir sind dessen eingedenk, was die talmudischen Werke Maimuni's in der Entwickelung der halachischen Literatur bedeuten, dass sie Klarheit und systematische Ordnung in das Labyrinth des Riesenstoffes hineinbrachten und den mit diesem Stoffe sich Beschäftigenden ein aus wissenschaftlichem Geiste geborenes, unübertreffliches Hilfsmittel boten; und wir sind dessen eingedenk, was die Religionsphilosophie Maimuni's für die Reinigung unserer religiösen Ideen und für die Beseitigung verdunkelnder Strömungen und verwirrender Einflüsse bedeutete.

Wir gedenken Raschi's und Maimuni's als der Wohltäter unserer Ahnen, die Jahrhunderte hindurch in der Finsternis des Ghetto Licht verbreiteten und Saatkörner des Glaubens und des Wissens ausstreuten.

Aber wir dürfen nicht vergessen, dass sich der Einfluss Raschi's und Maimuni's auch in der Gedankenwelt und der geistigen Renaissance des christlichen Europas in nicht zu verachtendem Maasse geltend machte: dass die grossen Denker der Kirche sich schon im 13. Jahrhunderte

auf Maimuni, den Rabbi Moyses Aegyptius, beriefen und ihn bei Erörterungen religiöser Fragen zu Rate zogen; dass im 14. Jahrhunderte ein Landsmann Raschi's, Nicolaus de Lyra, durch die Bibelexegese Raschi's den einfachen Sinn der biblischen Texte kennen lernte, Lyra seinerseits aber vom grössten Einflusse auf die gewaltigste Waffe der Reformation, die Bibel Martin Luthers war, so dass man von ihm sagte: »si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset« hätte Lyra nicht Musik gemacht, so hätte Luther nicht getanzt.

*

Raschi und Maimuni! Diese beiden grossen Gestalten unserer Vergangenheit betrachten wir nicht nur mit dankbarer Würdigung, indem wir sie uns vereint ins Gedächtnis rufen, sondern wir schöpfen aus dieser doppelten Erinnerung auch Trost und Beruhigung angesichts der beängstigenden Zustände unserer Gegenwart. Wenn wir sehen, dass die Vertreter zweier so sehr von einander verschiedener Richtungen auf gleiche Weise von der Nachwelt als Meister des Judentums verehrt und bewundert werden, dürfen wir daraus die Lehre ziehen, dass nicht die geistige Gleichförmigkeit die Einheit des Judentums ausmacht, und dass auch die verschiedensten Richtungen neben einander bestehen können, wenn sie nur auf dem Einen Fundamente beruhen, der ihre Gemeinsamkeit sichert. Darin, dass dem Andenken Raschi's und Maimuni's unterschiedlos Jeder huldigt, der sich seiner Zugehörigkeit zum Judentum bewusst ist, wohin er auch sonst in seiner Weltanschauung und seiner religiösen Denkweise sich neigen möge, darin dürfen wir eine Gewähr dafür finden, dass die Einheit aus Israel nicht geschwunden ist — und auch darum sei das Andenken Raschi's und Maimuni's gesegnet!

Das Ausgiessen von Wein und Öl als Ehrung bei den Juden

Von **A. Büchler.**

In Toss. Sabbath, VII, 16 (ed. Zuckermandel 118, 27) und Semach. VIII. lesen wir Folgendes: מטשיכין יין ושמן בצינורות לפני חתנים וכלות ולא מדרכי האמורי, מעשה ביהודה והלל בניו של רבן גמליאל שנכנסו לכבול והמשיכו אנשי העיר לפניהם בצנורות יין ושמן, «Man darf Wein und Öl vor Bräutigamen und Bräuten durch Röhren fliessen lassen und es ist nicht als heidnischer Brauch anzusehen; es trug sich zu, dass die Söhne R. Gamaliels, Jehuda und Hillel, in Kabul einzogen und die Stadtbewohner vor ihnen Wein und Öl durch Röhren fliessen liessen.» Die Söhne des Patriarchen werden, wie trotz der Zusammenstellung anzunehmen ist, nicht etwa als Bräutigame auf die genannte Weise geehrt, denn das müsste wenigstens mit einem Worte angedeutet sein, sondern als die Söhne des religiösen Oberhauptes der Juden. Es dürfte sich demnach nicht um Symbole der Fruchtbarkeit handeln, die übrigens auch bei einem Bräutigam nur am Hochzeitstage, nicht aber bei einem Besuche in einem fremden Orte Sinn haben. Denn die beiden Brüder befinden sich auf der Reise durch Galiläa in Kabul (s. jer. Pessach. V., 30 d, 14, b., 51 a, Toss. Moëd kat. II, 15. 16, p. 231, 16); ihre Heimat liegt ausserhalb dieses Landes, was mit Sicherheit daraus erhellt, dass sie durch ihre Handlungen bei den galiläischen Juden Anstoss erregen. Die ihnen bezeigte Ehre stellt keinen rein jüdischen Brauch dar, sondern offenbar einen allgemein palästinischen, da die angeführte Bestimmung der Tossifta sie nur mit der Bemerkung für zulässig erklärt, dass sie nicht heidnisch sei. Der Brauch mag von der nichtjüdischen Bevölkerung Galiläas geübt worden sein und einen religiösen

Zug gehabt haben, wesshalb bei manchem Lehrer Bedenken gegen seine Zulässigkeit auftauchten. Welcher Gedanke in dieser Form der Ehrung zum Ausdruck kommen sollte, ist aus dem Berichte selbst nicht ersichtlich.

Die Bestimmung über die Zulässigkeit des Ausgiessens von Wein und Öl als Ehrenbezeigung findet sich auch in der Baraitha Berach. 50 b mit der Erweiterung: וזורקין לפניהם קליות ואגוזים בימות החמה אבל לא בימות הגשמים. אבל גלוסקאות לא בימות החמה ולא בימות הגשמים, «Man streut vor Braut und Bräutigam geröstete Körner und Nüsse in der Sommerszeit, aber nicht in der Regenszeit; גלוסקאות dagegen weder zur Sommers-, noch zur Regenszeit«. Diese Beschränkung ist durch die Rücksicht auf die Vernichtung der Lebensmittel und die Missachtung, die sich in deren Zertretung äussert, veranlasst; und der gleiche Grund dürfte auch für die Verwendung von Rinnen bei Wein und Öl bestimmend gewesen sein, da als entsprechende Form das einfache Ausgiessen der Flüssigkeit vor der auszuzeichnenden Person zu erwarten wäre. Was soll nun das Streuen von gerösteten Körnern und Nüssen und was das Ausgiessen von Wein und Öl bedeuten?

War auch Galiläa reich an Wein und Öl, so setzt das Ausgiessen dieser Flüssigkeiten in grösserer Menge auf der Strasse, selbst das Fliessenlassen durch Rinnen, einen Grad von Wohlhabenheit beim Veranstalter dieser Ehrung voraus. Bei den Reichen finden wir aber auch sonst die Sitte, Wein und Öl auf den Boden zu giessen, allerdings im Zimmer; doch ist ein Zusammenhang mit dem behandelten Brauche trotzdem nicht unwahrscheinlich. Eine Baraitha in b. Pessach. 20 b lautet: «Ein Fass Wein priesterlicher Hebe, der levitisch unrein wurde, muss nach Ansicht der Schammaiten weggegossen werden, nach der der Hilleliten dagegen darf man ihn zum זילוף verwenden. R. Ismael b. R. Josê sagt: Ich kann diese Meinungen vereinbaren: auf dem Felde muss der Wein weg-

gegossen, im Hause darf er zum זילוף verwendet werden. Andere meinen: neuer Wein soll weggegossen, alter darf zum זילוף verwendet werden.» זלף, das sich auch in anderem Zusammenhange öfter findet, bedeutet: tropfenweise fliessen lassen (s. Levy, Targum-WB. 223 a und Neuhebr. WB. I., 539 b) und da der Wein im Hause geträufelt wird, ist seine Verwendung deutlich. Dasselbe sehen wir in b. Abodâ sarâ 40 b (Toss. Tohor. V. 17): זלף משקין טמאין וטהורין בתוך הבית ואחר כך נמצאו על גבי ככר תרומה, . . . «Wenn jemand levitisch unreine und reine Flüssigkeiten im Zimmer gesprengt hat und es findet sich nachher Flüssigkeit auf einem Brodlaib aus Hebe . . .» Für das Bespritzen des Zimmers mit Flüssigkeit begegnen wir sonst dem Verbum רבץ im Hif'il, wie in der Baraitha Moëd kat. 27 a: מכבדין ומרביצין בבית האבל ומריחים קערות וכוסות וצלוחיות וקיתוניות בבית האבל ואין מביאין את המוגמר ואת הבשמים בבית האבל, man darf im Hause eines Trauernden fegen und (den Boden) bespritzen, Schüsseln, Becher, Flaschen und Krüge spülen, dagegen kein Rauchwerk und Gewürz dahin bringen. In b. Nedar. 40 a wird erzählt: R. Akiba besuchte einen kranken Schüler und veranlasste, dass dessen Zimmer gefegt und bespritzt wurde, was zur Genesung des Kranken beitrug (vgl. die Leseart in Responsen d. Gaonen, ed. Coronel, p. 16 a). In der Mischna Machschirin III, 4 heisst es: המרביץ את ביתו ונתן בו טיט ולא ירביץ und b. Abodâ sarâ 38 b (Toss. Terum. VII, 14): בהן את הבית. Natürlich geschah in all' diesen Fällen das Bespritzen des Bodens mit Wasser; aber in den Häusern der Reichen wurde wegen des guten Duftes Wein verwendet. Das erstere wird als הרביץ, dieses als זלף bezeichnet, wie die angeführten Stellen nahelegen, zu denen noch Toss. Terum. IX, 15 hinzukommt: יין של תרומה אין עושין אותו אלונתית ואין עושין אותו זלף, man darf Hebe-Wein nicht zum Salben und nicht zum Bespritzen des Bodens verwenden. Daneben konnte natürlich das allgemeinere רבץ auch vom Wein gebraucht werden, wie in jer. Berach. VI, 10 d 33:

רבי חלבו רב הונא בשם רב, המרבץ אלונתית בתוך ביתו אינו צריך לברך, wer sein Zimmer mit אלונתית bespritzt, braucht darüber keinen Segen zu sprechen[1]). Hierbei ist auch die veränderte Verbalform im Piël und die verschiedene Construction zu beachten.

Ist schon das Besprengen des Zimmerbodens mit Wein ein Zeichen der Wohlhabenheit, so ist das Bespritzen desselben mit wohlriechendem Öl ein noch grösserer Luxus. Wir haben wohl sonst keine ähnlichen Nachrichten über diese Verwendung von Öl, wie über die von Wein, weil der Reichtum, den solcher Luxus voraussetzt, zu der Zeit, welche die Baraitha schildert, nicht häufig war. Aber in den Beschreibungen der messianischen Zeit und ihres Glanzes erscheint diese Einzelheit, was deutlich zeigt, dass die Juden in ihr den höchsten Glanz erblickten. In Pessikta rab. XXXVII., 163 a, (Jalkut zu Jes. 60, § 499) lesen wir: «Dann macht Gott für den Messias 7 Gemächer [חופות] aus Edelsteinen und Perlen, und aus jedem Gemach fliessen 4 Ströme, von Wein, Honig, Milch und reinem Balsam; dann giebt Gott dem Nord- und Südwinde den Befehl: בואו כבדו ורבצו לפני משיח צדקי בכל מיני בשמים של גן עדן, «Kommet, feget und bespritzet (den Weg) vor meinem Messias mit allen Gewürzen des Gartens Eden.» Es setzt diese Schilderung den Brauch voraus, vor einer hochstehenden Persönlichkeit wohlriechende Öle auszugiessen, wie z. B. die alten Perser bei feierlichen Aufzügen die Wege, welche der königliche Zug betrat, wie in Indien, reinigten, mit Myrthen bestreuten und mit Weihrauch durchdufteten (Herodot VII., 54, vgl. auch VIII., 99, Curtius VI., 20, Duncker, Geschichte des Alterthums IV[5], 590 ff., s. weiter). Die Quelle in der Pessikta scheint allerdings jung und könnte für ältere palästinische Verhältnisse als nicht

[1]) Krauss, Lehnwörter II 52b giebt אלונתית mit aromatischem Wasser wieder; aber es ist, wie an anderen Stellen, eine Art Wein, wie in der angeführten Tossiftastelle.

beweiskräftig gelten. Aber sehr auffallende Berührungen dieses Abschnittes mit der Apocalypse Baruch (XXVI., 131a mit Baruch VI., ff.) weisen auf Vorlagen aus der Tannaitenzeit hin, wie ja auch die Apocalypse Baruch selbst (XXIX., 5—7) in ihrer auf die Ausmalung der wunderbaren Fruchtbarkeit in der messianischen Zeit folgenden Schilderung eine ähnliche Anschauung zeigt: «Denn Winde werden von meinem Angesichte ausgehen, um jeden Morgen den Duft schmackhafter Früchte und am Ende des Tages Wolken, die den Thau der Gesundheit träufeln, zu bringen». Ebenso heisst es in der Agadath Schir ha-Schirim zu Cantic. 4, 16 (Jalkut z. St. aus einer unbekannten Pessikta rabb.): מכאן אתה אומר שהצדיקים לעתיד לבוא אינם צריכין לא אפרסמון ולא כל מיני בשמים, רוח צפונית מכבדת וזוחלת לפניהם כל בוסמי גן עדן[1], du ersiehst hieraus, dass die Frommen dereinst weder Balsam, noch irgend welche Gewürze benötigen werden, da der Nordwind den Boden fegt und ihn vor ihnen mit allen Gewürzen des Eden bespritzt. Dass diese

---

[1]) Statt וזוחלת haben andere Versionen bei Schechter p. 83 מזלת, Jalkut מרבצת וזוחלת, während Numeri rab. 13, 2 noch eine biblische Begründung hinzufügt: הפיחי גני, זה כבוד הגן, יזלו בשמיו, זה זילוף; dieses ergiebt deutlich, dass זילוף das Bespritzen des Bodens mit wohlriechenden Flüssigkeiten nach erfolgtem Fegen bezeichnet, was bereits oben festgestellt wurde. Schechter p. 83 teilt aus einer Parmaer Handschrift eine der angeführten ähnliche, R. Meir zugeschriebene Schilderung des Jenseits mit: Gott wird da grosse Paläste von ungeheuerem Umfange erbauen und aus dem Garten Eden vier Ströme fliessen lassen und zwar einen von Wein, den zweiten von Honig, den dritten von Milch und den vierten von Balsam. Doch werden dann noch an diesen Strömen je vier Diener mit 24 Bechern stehend vorgeführt, die den Frommen aus den Strömen einen Trunk reichen, beziehungsweise Balsam zum Salben anbieten. Doch lehrt die Vergleichung mit der Pessikta-Stelle, dass diese Erweiterung secundär ist und der spätere Haggadist nicht mehr wusste, welche Bedeutung diese Ströme nach dem ersten Hagadisten hatten. Er verstand nicht, dass der Balsam nicht zum Salben, sondern zur Verbreitung eines guten Duftes allein bestimmt war. Für זחל = זלח vgl. Tos. Sabb. XVI, 3: אין מזלחין את הבית בכל מיני זלחין.

Vorstellung von den Strömen im Jenseits nicht etwa erst unter muhammedanischem Einflusse entstanden ist, erhellt mit Sicherheit aus der Nachricht in jer. Abodâ sarâ III, 42c, 23, b. Taanith 25a: רבי אבהו מי דמיך עברין קומוי יתיב נהרין דאפרסמון. אמר לון כל אילין למאן. אמרו ליה דידך. אמר לון וכל אילין דאבהו ואני אמרתי לריק יגעתי. »Als R. Abahu im Sterben lag, gingen an ihm 13 Ströme von Balsam vorbei; da fragte er sie: Wem gehören alle diese? Sie antworteten: Dir; da fragte er: Alle diese für Abahu? während ich meinte, ich hätte mich umsonst gemüht«[1]).

[1]) Die von Zimmern in Schraders KAT[3] I 642 angeführten Stellen haben mit dieser Vorstellung kaum etwas zu tun. Muhammed hat nach einem Berichte bei M. Wolff, Muham. Eschatologie, 193 im Paradiese vier Ströme angenommen: von Wasser, Milch, Wein und geläutertem Honig. Wolff 192, Note 383 bemerkt nun mit Recht, dass Muhammed hier aus der jüdischen Haggada geschöpft hat; ob aber das in Jalkut I, 20 Stehende seine Quelle war, möchte ich bezweifeln. Denn das, was Wolff auffallend findet, dass nämlich der Balsamstrom der Haggada sich bei Muhammed in einen doch weniger Genuss bietenden Wasserstrom verwandelt hat, ist an sich verständlich, aber er merkt die Verschiedenheit der Schilderungen nicht. Balsam ist bekanntlich kein Getränk, wesshalb Muhammed, der Sohn des wasserarmen Arabiens, Wasser dafür setzt. Die Jalkutstelle ist aber auch jung, denn sie spricht, wie die S. 16, Note 1 behandelte Pessikta, bereits von Getränke führenden Flüssen im Paradiese, während die älteren Nachrichten vom Trinken im Jenseits nichts wissen. Die Vorstellung Muhammeds in Sure 88, 15—16, wonach hohe Ruhebetten, aufgestellte Pokale und wohlgeordnete Kissen im Paradiese vorbereitet sind, ist keineswegs die der älteren jüdischen Quellen, die einen Lustgarten mit Wohlgerüchen, nicht aber ein Trinkgelage vorführen. (Wir finden sonst nur Weihrauch in Verbindung mit Getränken, aber auch da nur als Betäubungsmittel, b. Synhedr. 43a: היוצא ליהרג משקין אותו קורט של לבונה בכוס של יין כדי שתיטרף דעתו עליו.) Es ist beachtenswert, dass auch in der Jalkutstelle die Hütten der Frommen in einer wasserreichen, mit allerlei Rosen und Myrthen geschmückten Gegend stehen und über den Hütten ein Weinstock, also deutlich Gartenhäuschen sind. Raymundus Martini im Pugio fidei p. 419 (s. Epstein in Berliner-Hoffmann's Magazin 1888, XV, 80) teilt aus dem Midrasch Bereschith rabbathi des Mose ha-Darschan eine Schilderung des Paradieses mit:

Da die חופה sowohl beim Messias, als auch bei den Frommen im Jenseits in Verbindung mit den Strömen wohlriechender Flüssigkeiten mit Nachdruck hervorgehoben wird und auch beim Brautpaare, dessen gleiche Ehrung uns beschäftigt, eine Rolle spielt, sei es gestattet, dieses Gebäude näher zu beleuchten. In b. Baba bathra 75 a, (vgl. Pessikta rabb. XXXI, 145 a) sagt R. Jochanan: Gott wird für jeden Frommen sieben חופות machen nach Jes. 4, 5, aus welchem Bibelworte auch folgt, dass Gott sie für jeden Frommen der Ehre desselben angemessen anfertigen wird. R. Chama b. Chanina sagt: Gott hat dem ersten Menschen im Garten Eden zehn חופות gemacht nach Ezech. 28, 13, nach Mar Sutra waren es elf. R. Jochanan sagt: Die geringste derselben war aus Gold, da dieses bei Ezechiel an letzter Stelle genannt ist[1]). In Levit. rab. 25, 2 sagt R. Chijja b. Abba: עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות צל וחופות לבעלי המצות אצל בני תורה בגן עדן, ואית ליה שלשה קריין

ונהרות שמושכות אפרסמון ומשם יוצא ניחון ומסך למעלה מכל רוח ולמטה יש שם לבנון ומניות זהב ובשמים ותכלת וארגמן ושני תולעת מאורגין, worin bereits Epstein muhammedanischen Einfluss gefunden hat; vgl. auch S. 84. (Über die Wohlgerüche im Paradiese für die Verstorbenen vgl. Böklen, Verwandtschaft der jüd.-christl. mit der pars. Eschatologie 65 ff.). Ein Garten mit Wohlgerüchen ist auch für die Araber der höchste Genuss, denn Zamachšari und Baidâwî zu Sure 21, 69 erzählen (s. Grünbaum, Neue Beiträge z. semit. Sagenkunde 91), dass Gott aus dem Scheiterhaufen, in den Abraham geworfen wurde, plötzlich einen Garten mit Wohlgerüchen machte. So auch bei Elia ha-Kohen, שבט מוסר, ed. Amsterdam, 109 b ff., Jellinek, בית המדרש, I 25 ff., nach arabischen Quellen (Grünbaum 129). Vgl. Maasser scheni II, 1 סטם.

[1]) In Genes. rab. 18, 1 ist die Angabe über Adams Gemächer etwas verschieden und zum Schlusse heisst es: R. Acha b. Chanina sagt: עשה כתלים של זהב ובתי קריות של אבנים טובות ומרגליות, רבי אלעזר בר ביסנא בשם רבי אחא אמר אפילו קורקוסים של זהב עשה לו, vgl. Kohel. rab. 8, 1, Lev. rab. 20, 2. In Pirkê di R. Eliezer XII heisst es: עשר חופות עשה הקדוש ברוך הוא לאדם הראשון בגן עדן וכולן של אבנים טובות ומרגליות של זהב, והלא לכל חתן אין עושין אלא חופה אחת ולמלך אין עושין אלא ני חופות. Die Erklärung dieser Zahl siehe im Kommentar D. Luria's z. St., der meint, es habe ursprünglich ולמלך המשיח geheissen.

חדה כי בצל החכמה בצל הכסף, denen, die zu frommen Zwecken Geld spenden, wird Gott neben den Gelehrten im Garten Eden Schatten und חופות machen, was drei Bibelverse belegen, darunter Eccles. 7, 12 a. In Ruth rab. III., 4 sagt die Frau des R. Simon b. Chalafta zu diesem, den sie verdächtigt, sich einen gefundenen, unschätzbaren Edelstein unrechtmässig angeeignet zu haben: מאי את בעי, תהי גנונך חסר מן דחברך חדא מרגליתא לעלמא דאת, was willst du? Sonst wäre wohl in der künftigen Welt dein Gemach (= חופה) um eine Perle ärmer, als das deiner Genossen? Dasselbe sagt sie dem Patriarchen Rabbi, der sie über die ihrem Manne zugefügte Kränkung zur Rede stellte. Dann wird von R. Levi — in b. Sabbath 152 a von R. Jizchak, in Baba mezia 83 b von R. Seira — folgender Satz über die künftige Welt angeführt: אין לך כל צדיק וצדיק שאין לו מדור לפי כבודו, oder כל צדיק יש לו מדור בפני עצמו jeder Fromme hat eine Wohnung für sich[1]). Wie der erste Mensch im Paradiese in herrlich geschmückten חופות wohnte, so wird einst der Messias und im Jenseits jeder Fromme wohnen. Die חופה stellte hiernach den höchsten Reichthum und Glanz dar, wie derselbe wahrscheinlich am königlichen Hofe irgendwo beobachtet wurde; ebenso die aus dem Gemache fliessenden Ströme von Gewürzen. Das erhellt deutlich aus Threni rab. zu 3, 7, wo R. Jochanan sagt: Es gleicht dieses einem Könige, der eine Matrone heiratet und ihr in den Ehepakten grosse Beträge verschreibt und da sagt: So und so viele חופות mache ich dir, so und so viele Purpurgewänder will ich dir geben; die Matrone aber verlässt ihn und zieht in die Ferne. Es kann sich da nur um irgend ein Luxusgebäude handeln, das auch einer vornehmen

[1]) Von Gottes Wohnen heisst es in jer. Megilla I, 72 d, 1: R. Chijja sagte zu Simon, dem Sohne des Patriarchen Jehuda I: Ich habe von deinem Vater gehört: שכל חופות שהיו לו לא היו אלא בתוך חלקו של בנימן, מאי טעמא ובין כתפיו שכן, alle Wohnungen, die Gott hatte, lagen im Gebiete Benjamins. Da ist allerdings חופה aus Rücksicht auf das gedeutete Bibelwort חופף gewählt.

Matrone begehrenswert erscheint. Aus allen angeführten Stellen ergiebt sich, dass die חופה ein mit Gold und Edelsteinen reichgeschmücktes Gemach war, errichtet inmitten eines Gartens zwischen duftenden Bäumen; man goss aber in derselben ausserdem wohlriechende Öle aus[1]).

[1]) Sie scheint dasselbe zu sein, wie die Laubhütte in Jesaia 4, 6: וסוכה תהיה לצל יומם מחורב, wo das Laubdach gegen die Sommerhitze Schutz gewährt; nur ist die Laubhütte einfach und ohne besonderen Schmuck (s. weiter). Es fragt sich nur, wie die zehn חופות des ersten Menschen, die sieben für die Frommen im Jenseits und die vielen der Königin vorzustellen sind, da nicht einzusehen ist, welche Bestimmung so viele Häuschen im Garten gehabt haben sollen. Zudem sprechen die Haggadastellen über die Frommen im Jenseits von nur einem מדור, wie die aramäische von גנונך = einer חופה. Es scheint mir daher, dass חופות die verschiedenen Dächer oder Decken des Gebäudes über einander bezeichnen, deren Zweck es war, die Hitze der Sonne abzuschwächen, andererseits auch die Pracht zu erhöhen. Hiezu ist Pessikta 187b zu vergleichen: וסוכה תהיה לצל יומם מחורב, כל מי שמקיים מצות סוכה בעולם הזה, אף הקדוש ברוך הוא נותן לו חלק לעתיד לבוא בסוכתה של סדום מה שעתיד הקדוש ברוך הוא לחלק אותה לצדיקים שבשים, wer das Gebot der Laubhütte hienieden beobachtet, den wird Gott dereinst an der Laubhütte von Sodom teilnehmen lassen, die Gott den Frommen nach Stämmen zuweisen wird. Die Hütte von Sodom war vom Laube von sieben Bäumen, einem über dem andern, überschattet, so dass selbst der Blick des Habichts da nicht durchdringen konnte (vgl. Revue des Études Juives, 1900, XL, 163 ff.). Auf die gleiche Vorstellung bezieht sich der Satz des R. Jochanan in Baba bathra 75 a: עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות סוכה לצדיקים מעורו של לויתן, זכה עושין לו סוכה, לא זכה עושין לו צילצל. זכה עושין לו צילצל, לא זכה עושין לו ענק. זכה עושין לו ענק, לא זכה עושין לו קמיע, והשאר פורסו על חומת ירושלים וזיוו מבהיק מסוף העולם ועד סופו. Derselbe befasst sich mit der Hütte, die Gott dereinst für die Frommen bauen wird, und giebt an, dass hiezu ein Teil vom Felle des Leviathan verwendet wird. Doch nur die ausgesprochen Frommen bekommen eine Hütte; die minder Frommen bloss einen צלצל. Dieses Wort wird nach R. Gerschom und Raschi allgemein als eine schattige Bedachung aufgefasst im Gegensatze zu סוכה, die das Dach und vier Wände bezeichnen soll. Aber erstens ist צלצל im Talmud und Midrasch nur in der Bedeutung Schürze bekannt (s. die Stellen bei Levy und Kohut), und dann folgen als weitere Punkte für den nächsten Grad

Von der חופה der Braut, die schon aus der Bibel bekannt ist, lesen wir nun in Semach. VIII nach dem bei Nachmani (תורת האדם 35 a oben, Tûr, Or. Chaj. § 350) erhaltenen Wortlaute: עושין חופה לחתנים ולכלות ותולין בהן אחד דברים שהביאו אוכל ואחד דברים שלא הביאו אוכל, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר, אין תולין בהן אלא דברים שלא הביאו אוכל. אלו דברים שתולין בהם, אגוזים שלא הביאו אוכל, ורמונים שלא הביאו אוכל, נלוסקאות שלא הביאו אוכל ולשונות של ארנמן, צלוחית של שמן ערב. ואלו דברים שאין תולין בהם, אגוזים שהביאו אוכל, רמונים שהביאו אוכל, נלוסקאות שהביאו אוכל, צלוחית של שמן מתוק. כללו של דבר התלוי אסור בהנאה. Nach dem Zusammenhange, in dem diese Bestimmung steht, handelt es sich allerdings um Prunkgemächer (?) für Brautleute, die zu Grabe getragen werden[1]); aber die Ausschmückung solcher ist natürlich die gleiche, wie der für lebende. Nach R. Meir dürfen solche Hütten errichtet und alle Obst- und Fruchtarten darin aufgehängt werden; R. Jehuda gestattet nur solche Früchte aufzuhängen, die noch kein Fleisch haben[2]), ferner Purpurstreifen und Fläsch-

der Frommen ענק, ein Halsband und קמיע, ein Stück Leder am Halse, d. h. immer kleinere Kleidungsstücke. Hinzuweisen ist noch auf den christlichen apokryphischen V. Ezra (bei Hennecke, Neutestam. Apokryphen, 309) 2, 10: »Und ich werde mir seine (Israels) Glorie nehmen und ihnen (meinem Volke) die ewigen Hütten geben, die ich jenen bereitet habe; der Lebensbaum wird ihnen Wohlgeruch der Salbe geben und sie werden nicht arbeiten, noch müde werden«. Da haben wir genau, wie in der Haggada, die Hütten = סוכה = חופה und daneben die Wohlgerüche.

[1]) Tûr hat im Texte: כללו של דבר, התולה בחופתו של מת אסור בהנאה, kurz gesagt, was in der חופה eines Todten aufgehängt wird, darf nicht mehr verwendet werden.

[2]) Dass נלוסקאות nicht Laibe Brod bezeichnen kann, hat schon der Kommentator im נחלת יעקב z. St. erkannt; es muss eine Art Obst bedeuten, wie Nüsse und Granatäpfel, etwa Pfirsiche. Sie haben für uns besonderes Interesse, weil sie schon unter den Ehrungen für die Brautleute (oben S. 13) genannt waren und neben dem Ausgiessen von Wein und Öl stehen. Es ist sonach unrichtig, נלוסקא mit Krauss, Lehnwörter II 175 a als grosses, rundes Brod zu übersetzen. Wohl ist es an mehreren Stellen unzweifelhaft, dass es das feinste Brod

chen mit riechendem Öl; dagegen untersagt er die Verwendung von Obst, das schon Fleisch hat, und die von Fläschchen mit Speiseöl, und sagt zusammenfassend, dass alles, was in der Hütte aufgehängt wird, nicht mehr verwendet werden darf[1]). Was bezwecken nun alle diese

---

bezeichnet, so Tos. Berach. IV, 15: מברכין על הדגן שהוא מן המובחר, כיזה צד, שלמה של נלוסקין ושלמה של בעל הבית מברך על שלמה של נלוסקין. פרוסה של נלוסקין ושלימה של בעל הבית מברך על השלימה של בעל הבית, אמר רבי אלעזר בן עזריה, למה הדבר דומה, למלך שנטל Tanchuma תצוה 5: מאה של חטים ונתנה לנחתום ואמר לו הוצא מסנו כך וכך סולת כך וכך סובין כך וכך מורסן וסלית לי מתוכה [נלוסקא אחת יפה מנופה ומעולה, Toss. Jom tob IV, 10; III, 7 (b. Bezâ 29b), Toss. Berach. VII, 2, b. Pessach. 37a, Echa rab. 2, 12; 1, 16, Pessikta 104b. Aus den meisten Stellen ist ersichtlich, dass es bei besseren Mahlzeiten zum Fleisch gegessen wurde und eigentlich als Luxus galt; es war nur beim Bäcker zu haben, wesshalb es dem Hausbrod gegenübergestellt wird. Vgl. Midr. ψ 4, 13. Aus b. Erub. 64b, Toss. Pessach. I, 27, jer. Aboda sarâ I, 40a 53 ist zu ersehen, dass es gesäuert war. Dass es nach Jadajim I, 5: המים שהנחתום מטביל בהם את הגלוסקין פסולים vom Bäcker in Wasser getaucht worden sei, ist allerdings etwas sonderbar, und man wäre geneigt, an die Form zu denken, in denen dieses Luxusbackwerk gebacken wurde. Nach Toss. Sabb. XII, 14 giebt man es Kranken und es wird gestattet, es am Sabbath zu zerstückeln. Aber b. Erub. 37b (Toss. Demai VIII, 1. 2, Mischna VI, 12): תניא עם הארץ שאמר לחבר קח לי אגודה של ירק או נלוסקא אחת אינו צריך לעשר ist die Zusammenstellung des feinen Brodes mit einem Bund Gemüse nicht grade natürlich zu nennen, ebenso in Toss. Nedar. VII, 2: אמרה נלוסקין שאני טועמת ופילפלין שאני טועמת אפילו לא היה לו אותו המין מימיו הרי זה יפר, wiewohl für beide eine Erklärung leicht gefunden werden kann. Das Gleiche gilt von der Schilderung der messianischen Zeit in Kethub. 111b (Sifrê Deut. 315): עתידה ארץ ישראל שתוציא נלוסקאות וכלי מילת שנאמר יהי פסת בר בארץ, im Sifrê: שיהיו חטים מוציאים נלוסקאות כמלא פסת יד. Soll in Semach. VIII der Satz שלא הביאו אוכל und שהביאו אוכל zu streichen sein? Wie dem auch sei, scheint mir die Gleichstellung נלוסקא = κολλίκιον sowohl lautlich, als auch sachlich nicht begründet.

[1]) Dass man Todte unter einem Zelte zu Grabe trug, findet sich auch bei den alten Arabern. Goldziher, Muham. Studien I, 256 führt den Fall Abû-Hurejra (starb 57) an, der, als er sein Ende herannahen fühlte, den Wunsch geäussert haben soll: »Schlaget kein Zelt über mich, folget mir nicht mit dem Rauchfass, sondern eilet

Gegenstände in dem Gemache? Es scheint damit kaum Wohlgeruch und Ausschmückung allein angestrebt zu sein, selbst wenn man vom beschränkenden, die Sitte aufhebenden Satze des R. Jehuda absieht. Die Nennung des Purpurfadens führt auf eine andere Spur. Er wird in Verbindung mit der Braut-Chuppâ auch b. Sota 49 b (Tos. XIV, 9) genannt, wo es von den Trauerzeichen, die in Folge des bar-Kochbakrieges eingeführt wurden, in einer Baraitha heisst: אף על חופת חתנים נזרו. (מאי חופת חתנים? זהורית המוזהבות). תניא נמי הכי, אלו הן חופת חתנים, זהורית המזהבות, אבל עושה פסירית ותולה כל מה שירצה. Da ist zunächst klar, dass nicht die Aufführung der Hütte selbst verboten wurde, sondern nur die Verwendung eines luxuriösen Bestandteiles der Hütte, da es zum Schlusse heisst, sie dürfe mit allen beliebigen Dingen behängt werden. זהורית findet sich auch in Kelim XXVII, 12: זהורית טובה, echtes Karmesin, jer. Sukka III, 53 d, 41: איזהו אדמדם שבאדומים, זה זהורית עמוקה das stärkste Rot. Am Versöhnungstag band man לשון של זהורית an die Hörner des Sündenbockes und an die Fenster der Häuser, später an den Eingang des Tempels (Joma IV, 2, VI, 8, jer. VI, 43 d, 39, b. 67 a, Barnabasbrief 7, 8 ff.). Nach der Baraitha in b. Sabb. 53 a band man einen solchen Faden den Pferden zwischen den Augen an; und derselbe ist hier mit dem Fuchsschwanz zusammen genannt, so dass es sich unzweifelhaft um die Abwendung eines Zaubers oder von bösen Geistern handelt[1]). Das Gleiche darf mit hoher Wahrscheinlichkeit

---

mit meiner Leiche«. Goldziher führt dieses als Beleg dafür an, dass es in der ältesten Zeit des Islam noch Sitte gewesen zu sein scheint, dass man über dem Grabe einer verehrten Person ein Zelt aufschlug und sich in demselben längere Zeit nach der Beerdigung aufhielt«. Aber hier ist ganz klar vom Zugrabetragen, nicht vom Zelte auf dem Grabe die Rede. S. 255, Note 1 bemerkt Goldziher: In alter Zeit errichtete man auch zu Ehren hervorragender Gäste, die das Zeltlager besuchten, Ehren-Rubbâs.

[1]) In Tos. Sabbath VI, 1, p. 117, 4: הקושר .... חוט אדום על אצבעו .... דרי זה מדרכי האמורי, das Binden eines roten Fadens an den

auch in dem erwähnten Brauche, am Versöhnungstage einen Karmesinfaden an die Fenster zu binden, angenommen werden; derselbe entspricht in seinem Grunde dem Blute an den Türpfosten in Exod. 12, 13. Die in Semach. VIII genannten Purpurstreifen in der Chuppâ der Brautleute, die in der Baraitha זהורית heissen, dürften hiernach dieselbe Bestimmung haben, wenn sie auch mit Goldfäden oder mit Gold in anderer Gestalt verbunden waren[1]). Denn, da dieses Zelt als Brautgemach diente (jer. Kethub. III, 27c, 75, b. Sabb. 33a), so liegt es nahe, an den bösen Dämon zu denken, den wir aus dem Buche Tobit als den Feind des Bräutigams kennen und der nur durch Abwehrmittel unschädlich gemacht werden kann (8, 2 ff.; 6, 14. 16. 17)[2]).

Finger ist heidnische Sitte; VII, 11 p. 118, 17: הקושר חוט על גבי אדום רבן גמליאל אומר אינו מדרכי האמורי, רבי אלעזר ברבי צדוק אומר הרי זה מדרכי האמורי, wer einen weissen Faden auf einen roten bindet, folgt damit nach R. Gamliel keiner heidnischen Sitte, nach R. Eleasar ist es heidnisch (vgl. Lewy in ZS. d. Vereins f. Volkskunde 1893, III, 134). Man tat es, dem Beispiele der heidnischen Bevölkerung folgend, um sich vor bösen Geistern zu schützen.

[1]) In jer. Sota IX, 24a, 2 fasst die Baraitha das Verbot des Brautzeltes anders auf: אלו הן חופות חתנים, סדינים מצויירין וסהרוני זהב תלויין בהם. תני אבל עושה הוא אפיפיירות ותולה בהן כל מין שירצה, die in Folge des bar-Kochbakrieges verbotenen Dinge im Brautzelte sind die buntbemalten Tücher, an denen goldene Monde hängen; eine andere Baraitha bestimmt dagegen, dass man Papierstreifen (vgl. jedoch Kilajim VI, 3: המדלה את הגפן על מקצת אפיפירות Levy I, 142a = Stangen) machen und allerlei daran aufhängen darf. In jer. Sota IX, 24b, 73 ist זהורית המוזהבת die Erklärung von עטרות חתנים, wonach im Kranze der Brautleute ein Purpurstreifen getragen wurde.

[2]) Der Zweck der Errichtung eines besonderen Brautgemaches scheint der zu sein, das Brautpaar den Blicken der Familie des Bräutigams, die nur ein Zimmer bewohnt, zu entziehen. Doch müssen hiefür auch noch andere Gründe vorhanden gewesen sein; denn es wird berichtet, dass auch vor dem Hause der Brauteltern für die Braut ein Zelt errichtet wurde, ehe sie in das Zelt ihres Mannes zog. So erzählt Palmer, Wüstenwanderung Israels 71 (vgl. Curtiss, Ursemit. Religion 234 ff.), dass bei den Beduinen der Sinaihalbinsel, nachdem

Ob aber auch die Früchte, die neben den Purpurstreifen im Brautzelte aufgehängt wurden, wie die buntbemalten Tücher als Abwehr aufzufassen sind, oder nur zur Ausschmückung desselben dienten, lässt sich aus den wenigen Stellen nicht ermitteln[1]). Die bunten Tücher dürften auf

---

alle Formalitäten der Eheschliessung erledigt sind und die Aba des zukünftigen Gatten der Braut, die mit Gekreisch und Geschrei zu entkommen sucht, übergeworfen ist, die Frauen sie übernehmen. Zunächst wird für sie ein Zelt angesichts der Wohnung ihres Vaters errichtet; dorthin wird sie geleitet und dann mit dem Blut eines aus Anlass dieses Falles geschlachteten Schafs besprengt. Die Trennung vom Vaterhause geht hiernach nicht auf einmal vor sich, ebensowenig die Aufnahme in den neuen Verband. Nun berichtet eine an den Gaon Hai gerichtete Anfrage (Harkavy, Resp. Nr.65), die aus Nordafrika stammt, es bestehe die Sitte, dass am Abend vor der Hochzeit der Bräutigam mit seinen Freunden in das Vaterhaus der Braut komme und diese in Begleitung ihrer männlichen und weiblichen Verwandten unter Belustigungen nach dem Hofe ihrer oder des Bräutigams Verwandten oder eines Fremden führe, wo sie bis zum Hochzeitstage verbleibt. Dort spricht der die Benediction Vortragende die vorgeschriebenen sieben Segenssprüche, worauf man die Braut in das Haus ihres Gatten führt, wo die sieben Benedictionen wieder vorgetragen werden und die Braut mit ihrem Bräutigam in die Chuppâ eingeht. Dem Gaon war der Hergang fremd, aber dieser ist mit dem der Beduinen auf der Sinaihalbinsel und mit den von Samter, Familienfeste der Römer, S. 90 ff. behandelten Bräuchen der Römer verwandt und dürfte die ursprüngliche Bestimmung der Chuppâ erklären.

[1]) Merkwürdig ist die auffallende Gleichheit der Ausschmückung der Hütte am Sukkôthfeste in b. Sukka 10 a und der des Brautzeltes. Es heisst dort in einer Baraitha: סיככה כהלכתה ועטרה בקרמין ובסדינין המצויירין ותלה בה אגוזים שקדים אפרסקין ורמונים פרכילי ענבים ועטרות של שובלין יינות שמנים וסלתות אסור להסתפק מהן עד מוצאי יום טוב האחרון של חג, bedeckte er sie mit Laub nach Vorschrift, schmückte sie mit Tapeten, bunten Decken, hängte in ihr Nüsse, Pfirsiche, Mandeln und Granatäpfel, Weintrauben und Ährenkränze, Wein, Öl und Mehl auf, so darf man davon nichts vor Ablauf des achttägigen Festes verwenden. Dieselbe Baraitha hat Toss. Sukka I, 7: תולה בה אגוזין ורמונים וקלוסקאות ואשכולות של ענבים ועטרות של שובלין, wo קלוסקאות den אפסרקין der Baraitha entspricht, wie dieselben im Semach. VIII eine Art Obst bezeichneten, s. Seite 21, Note 2.

besonderen Luxus hinweisen, der der Braut, die am Hochzeitstage bekanntlich als Königin behandelt wurde, zu Teil wird. Hiefür spricht Genes. rab. 28, 6, wo R. Pinchas sagt: Die Vernichtung aller Wesen durch die Sintflut gleicht dem Folgenden: Ein König verheiratet seinen Sohn und errichtet ihm eine חופה, die er weisst, malt und schmückt; als er später seinem Sohne zürnte und ihn tödtete, was tut er dann? Er geht in die חופה und zerschlägt die Krüge, beseitigt die Vorhänge und zerreisst die Teppiche. Die Krüge bilden gleichfalls einen Schmuck des Brautzeltes, sind aber nicht identisch mit den Gefässen, die in der Chuppâ mit riechendem Öl, in der Hütte des Laubhüttenfestes mit Öl und Wein gefüllt aufgehängt wurden. Diese Flüssigkeiten scheinen nach dem Obigen zur Ausstattung der Wohnung eines Vornehmen gehört zu haben und stehen dem vor Fürsten ausgegossenen Öl und Wein ohne Zweifel nahe; in beiden Formen sollen sie das Zimmer mit Wohlgeruch erfüllen und eine besondere Ehrung dessen, für den der Raum geschmückt ward, zum Ausdruck bringen[1]).

Soll diese Erklärung als richtig anerkannt werden, dann müssten sich diese Einzelheiten aus der Ehrung der Brautleute und der Söhne Gamaliels durch Ausgiessen von Wein und Öl nicht bloss im Zimmer, sondern auch auf der Strasse nachweisen lassen. Dass für Könige und Kaiser die Strassen gefegt und mit Wasser bespritzt wurden, erfahren wir z. B. aus Sueton (Caligula 43), der von diesem Kaiser meldet: Ut . . . . . a propinquarum urbium plebe verri sibi vias et conspergi propter pulverem exigeret. Ebenso heisst es in Exod. rab. 29, 6: משל למלך בשר ודם שנכנס למדינה ומכבדין אותה ומרביצין אותה ומעטרין אותה ומפרשין קימאות וכלים נאים ומדליקין נרות, . . ein König

[1]) Nach Cant. 3, 6 wird zu Ehren der Braut auf ihrem Zuge zum Hause ihres Gatten eine Menge Myrrhe und Weihrauch verbrannt, so dass sie Wolken von Rauch umgeben, s. Delitzsch z. St.

zieht in eine Stadt ein, da fegt man sie, besprengt sie (mit Wasser), schmückt sie, breitet Decken und schöne Kleider aus und zündet Lampen an[1]). Aber Tacitus (Histor. II., 70) erzählt, dass, als Kaiser Vitellius in Cremona einzog, die Bewohner dieser Stadt die Strassen mit Lorbeeren und Rosen bestreuten, Altäre errichteten und opferten, wie es unter Königen Sitte ist. Und Curtius (VIII., 8, 23) meldet, dass man bei den Indern die Wege durchräucherte, wenn der König auszog; und nach Herodot (VII, 54) verbrannten die Perser Räucherwerk auf der Brücke, als Xerxes über den Hellespont zog[2]). Schon oben (Seite 15) wurde der Brauch der alten Perser angeführt, bei feierlichen Aufzügen die Wege, die der königliche Zug betrat, wie in Indien, zu reinigen, mit Myrthen zu bestreuen und mit Weihrauch zu durchduften (Herodot VII, 54, vgl. auch VIII., 99, Curtius, V., 1, 20, Duncker, Geschichte d. Altert. IV[5], 590 ff). Die Alexandriner empfingen Antoninus mit Räucherwerken, um seinen Einzug möglichst feierlich zu gestalten (Herodian, IV, 8, 19; II., 3, vgl. Knobel zu Exod. 30, 33). In diesen Zusammenhang gehört aber auch, wie mir scheint, das für unsere Untersuchung schon wegen seines Schauplatzes beweiskräftige, von Marcus Diaconus (p. 16, § 17) berichtete Vorgehen der heidnischen Bevöl-

[1]) Vgl. Ziegler, Königsgleichnisse S. 40. Es handelt sich um den Einzug eines hohen römischen Beamten, wie in jer. Erub. VIII, 25b, 18 R. Chanina erzählt: Ein hoher Beamter (שלטון) kam nach Sepphoris und man hängte ihm zu Ehren קימאות auf und R. Ismael b. R. Josê gestattete, unter denselben am Sabbat Sachen zu tragen. Statt des Fremdwortes hat der Parallelbericht in b. Erub. 86b: סרם סרין על עמודים, man spannte an Säulen ein Tuch aus und R. Ismael gestattete das Tragen einer Thorarolle unter demselben.

[2]) Nöldeke, Geschichte der Perser u. Araber nach Tabari, S. 306 berichtet: Vom letzten König der Perser Chosen erzählt eine arabische Quelle: Er hiess einen Bau aufführen und, als dieser fertig war, liess er ihn mit allerlei Teppichen und wohlriechenden Kräutern belegen und die Marzbâne und die Spielleute zusammenrufen, ging aus und setzte sich darauf. Vgl. auch Luncz, ירושלים I, 4. 9. 41.

kerung der um Gaza liegenden Dörfer beim Einzuge des neuerwählten Bischofs von Gaza. Die Leute bestreuten nämlich den Weg mit Dornen und Disteln, so dass man nicht weiter gehen konnte, gossen Schlamm aus und räucherten stinkendes Zeug, so dass die Kommenden wegen des Gestankes fast erstickten und auch das Gehen gehindert war. Die genau entgegengesetzten Einzelheiten bildeten offenbar die bei einem feierlichen Einzuge dargebrachten Ehrungen. Die Acta Pauli et Theclae 35 (bei Hennecke, Neutestam. Apokryphen, 375) erzählen: «Als Thecla den wilden Tieren vorgeworfen wurde, da wehklagten die Weiber, als andere schrecklichere Tiere losgelassen wurden, und die einen warfen Grün, die anderen Narde, wieder andere Kasienlorbeer und noch andere Amonium hinab, so dass dort eine Menge Spezereien waren». Es kann wohl nicht zweifelhaft sein, dass das Streuen von Gewürzen und wohlriechenden Pflanzen die fromme Märtyrerin ehren sollte[1]). Und aus noch späterer Zeit führt Spezereien als Zeichen der Ehrung eine sehr interessante Anfrage an den Gaon Scherira und dessen Bescheid vom Ende des 10. Jahrhunderts (Nr. 314 שערי תשובה) vor: וששאלתם, נהגו בני מקומנו ביום תשיעי ספק שמיני לחג להביא מוגמראות ובשמים לבית הכנסת ולעשן לפני ספר תורה, דבר זה מותר או אסור, כך ראינו שאסור לפי שכל יום טוב שני הוא יום טוב לכל דבר כראשון . . . וביום טוב שני זה שהוא אחרון רגילין אצלנו שמרקדין אפילו כמה זקנים

[1]) Hierher gehört auch Psalm Salom. 11, 3: »Vom Norden kommen sie frohlockend über ihren Gott; von den Gestaden fernher hat Gott sie vereint. 4. Hohe Berge hat er ihnen zu Liebe zur Ebene erniedrigt, die Hügel flohen vor den Hinziehenden weg. 5. Die Wälder liehen ihnen Schatten auf ihrem Weg; allerlei wohlduftende Hölzer liess Gott ihnen aufspriessen, 6. dass Israel dahinziehe unter dem Schirm der Herrlichkeit ihres Gottes«. Als Vorlage haben wir uns den Zug eines Königs zu denken, für den die Strassen geebnet und die Hügel beseitigt werden, Schatten gegen die Hitze gemacht und schliesslich Wohlgeruch versorgt wird; und alles Dieses zeigt, wie Israel von Gott ausgezeichnet wird.

בשעה שאומרין קלוסין לתורה אלא שזו משום שבות הוא ונהגו בה היתר ביום זה בלבד לכבוד התורה[1]), man brachte am 9. Tage des Laubhüttenfestes, am Thorafeste, Gewürze und Räucherwerk in die Synagoge und verbrannte sie zu Ehren der Thora, was wegen des Festtages Bedenken erregte. Alle diese Berichte geben als Ehrung teuere Gewürze und Spezereien an; in Palästina nahm man in Ermangelung dieser ausländischen Producte Wein und Öl, die jedem zur Verfügung standen, wie auch der Opferkult der ältesten Zeit Spezereien nicht kennt. Daher ehren die Leute von Kabul die Söhne des Patriarchen Gamaliel und Andere die Brautleute dadurch, dass sie vor denselben auf der Strasse Wein und Öl in Rinnen fliessen lassen.

Die Richtigkeit dieser Erklärung des Brauches erhellt auch daraus, dass derselbe auch in Verbindung mit der Ehrung der Todten vorkommt. In b. Synhedr. 48 a enthält eine Baraitha die Bestimmung: «Was von dem dem Todten Gewidmeten übrigbleibt, soll, meint R. Nathan, zu einem Bau auf dem Grabe oder zur Besprengung seiner Bahre verwendet werden«[2]). Es gehörte sonach, wie die Erbauung eines Denkmals, auch das Sprengen von Öl oder Wein auf die Bahre oder vor derselben zur Ehrung des Todten. Keinesfalls kann der Wein, wie ein Commentator des jerus. Talmuds annimmt, den Trauergästen gewidmet

[1]) Bei Isaak Ibn Giat (שערים מאה 117 a) im Namen des Gaons R. Hai: נהגו במקומנו יום טוב האחרון של חג מקלסין ספר תורה ומביאין מוגמראות לבית הכנסת ומעשנין ספר תורה כי האי גוונא לעשן הוא ומותר או לגמר הוא ואסור, ebenso in Ibn Jarchi's המנהיג unter הלכות סוכה Nr. 60, ed. Berlin p. 72 a von R. Hai, dagegen in einer Handschrift bei Müller, מפתח לתשובות הגאונים S. 223, Note 9 von R. Scherira.

[2]) יעשנו דיסום על קברו או זילוף על מטתו. In jer. Schekal. II, 47 a, 9 steht statt dessen: רבי נתן אומר מותר המת יבנה לו נפש על קברו ויעשה בזנין לו נפש. Toss. Schekal. I, 12, p. 175, 3 wieder: לו זילוף על גבי מטתו. Wie wir bereits gesehen, bedeutet זלף mit einer Flüssigkeit, mit Wein oder Öl besprengen und so erklärt es Raschi zur ersten Stelle. על קברו או יזלח לפני מטתו. זלח haben wir in gleicher Bedeutung in Aggadath Schir ha-Schirim zu 4, 16 oben S. 16 kennen gelernt; vgl. Sifrâ 106 c.

worden sein. Gebraucht doch derselbe R. Nathan in b. Synhedr. 47 a den gleichen Ausdruck in derselben Verbindung, wo der Sinn nicht zweifelhaft sein kann: «Es ist ein günstiges Vorzeichen für den Menschen, wenn ihn Gott nach dem Tode (vor der Bestattung) heimsucht; stirbt er nämlich und wird nicht beklagt, nicht begraben oder von einem Tiere aus dem Grabe gezerrt, או שהיו נשמים מזלפין על מטתו, oder es fällt Regen auf seine Bahre (Sifrê Num. 112: es fällt auf ihn Regen), ist es ein gutes Vorzeichen für ihn». Es handelt sich um die Besprengung des auf der Bahre liegenden Leichnams, nach der Tossifta um die des Weges vor der Bahre[1]). Für den Brauch selbst ist noch auf Semach. XII hinzuweisen, wo von den Gebeinen eines Toten, die nach einer damaligen Sitte eine Zeit nach der Bestattung des Leibes zur nochmaligen Bestattung gesammelt wurden, bestimmt wird: מרביצין עליהם יין ושמן דברי רבי עקיבא, שמעון בן ננס אומר שמן ולא יין מפני שהיין משרף. וחכמים אומרים לא שמן ולא יין מפני שמברכין עליהן את הסיכה, אבל נותנין עליהן חפירין יבשין, man sprengt auf sie Wein und Öl, sagt R. Akiba; Simon b. Nannas meint, nur Öl, aber nicht Wein, denn Wein zerstört (die Knochen); die Weisen sagen: Weder Öl noch Wein, denn ..... (?), sondern man legt trockene Erdschollen auf die Gebeine. Hier wird als Brauch vorausgesetzt, auf die Todtengebeine vor ihrer Wiederbestattung, wie nach R. Nathan auf den Leichnam, Wein und Öl zu träufeln[2]). Und dass auch hier an Stelle

[1]) In der pseudepigr. Schrift: Leben Adams und Evas 40, 1 heisst es: Darnach sprach Gott zum Erzengel Michael: Breitet Linnen aus und bedecket Adams Leichnam, bringet von wohlriechendem Öl herbei und giesset es auf ihn.

[2]) Bauer, Volksleben im Lande der Bibel S. 214: »Nachdem der Geistliche (der Christen) gebetet, den Toten eingesegnet und mit Öl besprengt hat, wird das Grab geschlossen«. Wellhausen, Reste arab. Heidentums[2] 114, bei der Behandlung der altarabischen Opfer sagt: Auch Wein und Öl sind unarabisch; gleichwohl werden Ölsteine zu Medina erwähnt, ebenso Weinspenden, die den Todten am Grabe, aber auch den Gestirnen dargebracht werden.

dieser gewöhnlichen Flüssigkeiten bei den Vornehmen Räucherwerk trat, wie bei der Ehrung der Lebenden, zeigt Josephus' Bericht vom Leichenbegängnisse des Königs Herodes (Antiquit. XVII., 8, 3, 199. Bell. Jud. I., 33, 9): Vor der Bahre folgte hinter dem Heere die 500 Mann starke Dienerschaft, die köstliche Spezereien trug. Ebenso bei der Bestattung des Hohepriesters Aristobul (Antiquit. XV., 3, 4, 61). Doch kennt auch der Talmud Gewürze bei Todten. In der Mischna Berach. VIII., 6 lesen wir: אין מברכין על הנר ועל הבשמים של גוים ועל הנר ועל הבשמים של מתים ועל הנר ועל הבשמים שלפני עבודה זרה. man darf zum Segensspruch (am Sabbatausgange) das Licht und die Gewürze weder von Heiden, noch von Toten, noch von Götzen nehmen. In b. Berach. 53a wird das bei Toten verwendete Licht als Ehrung, das Gewürz dagegen als zur Beseitigung des üblen Geruches bestimmt erklärt, was nach dem Zusammenhange kaum den Tatsachen entsprechen dürfte[1]). In jer. Berach. VIII., 12b, 70 sagt R. Josê b. R. Chanina, das bei einem Todten verwendete Gewürz dürfe nur dann nicht zum Segensspruche genommen werden, wenn es auf dem Sarge lag; aber vor dem Sarge kann es zu Ehren der Lebenden gelegen haben und darf demzufolge verwendet werden. Der palästinische Lehrer R. Josê b. R. Chanina kannte hiernach den Brauch, den Todten und Lebenden zu Ehren Gewürze vorzulegen[2]) (vgl. II.

[1]) Auch die Araber hatten diesen Brauch; denn der bereits erwähnte (Seite 22, Note 1), von Goldziher (Muham. Stud. 256 ff.) angeführte Bericht über Abû-Hurejra (starb 57), erzählt: Als dieser sein Ende herannahen fühlte, soll er den Wunsch geäussert haben: »Schlaget kein Zelt über mich, folget mir nicht mit dem Rauchfass, sondern eilet mit meinem Leichnam«. Es war also Sitte, dem Leichnam mit einem Rauchfass zu folgen. Wellhausen, Reste arab. Heid. 177 ff. bemerkt. »Es kommt indessen vor, dass dem Verstorbenen zu Ehren wohlriechendes Holz verbrannt wird; diese Sitte ist aber nicht für die alte Zeit und nicht für das eigentliche Arabien bezeugt«.

[2]) Dieses ist nicht zu verbinden mit dem Berichte in der Baraitha

Chron. 16, 14; 21, 19, Jerem. 34, 5), genau so wie zu gleichen Zwecken Lampen angezündet werden (vgl. Berach. 53a).

Und so finden wir das Fegen und Bespritzen des Bodens auch vor der Gottheit im Opferdienste in Synhedr. VII, 6, Sifrê Deut. 91, wo R. Jehuda die beiden Handlungen zu denen zählt, die man vor einem Götzen nicht vornehmen darf, ohne sich der Verehrung derselben schuldig zu machen: המנפף והמנשק והמכבד והמרבץ והמרחץ והסך והמלביש והמנעיל. Dieselben werden aber auch als Dienst vor Gott erwähnt in b. Berach. 63b unten: R. Eleasar, der Sohn des Galiläers

---

b. Moëd kat. 27b, Tos. Nidda IX, 16: בראשונה היו מניחין את המונמר תחת חולי מעים מתים והיו חולי מעים חיים מתביישין, התקינו שיהו מניחין תחת הכל מפני כבודן של חולי מעים חיים, »Ursprünglich legte man Räucherwerk unter die Leichname der an Durchfall Gestorbenen; als sich desshalb die an Durchfall Leidenden schämten, führte man ein, dass man das Räucherwerk aus Rücksicht auf die Lebenden unter jeden Leichnam lege«; denn hier wird das Räucherwerk unter den Leichnam gelegt. Aber selbst, wenn der Wortlaut der Tossifta: בראשונה היו מוציאין מונמר לפני חולי מעיים, richtig sein sollte, wonach jenes dem Leichnam voraufgetragen wurde, kann nicht die im Texte behandelte Sitte gemeint sein, denn warum wurde es vor der Bahre getragen? Etwa weil die Begleitenden gleichfalls vorausgingen? Zu beachten ist noch, dass die Tossifta in dem weiteren Satze: וחזרו להיות מוציאין לפני כל אחת ואחת מפני כבוד המתים, abweichend von der Baraitha die Rücksicht auf den Todten als Grund für die Abänderung des Brauches angiebt. Zu erwähnen ist ferner die noch immer nicht aufgeklärte Stelle in Sirach 30, 18 von den an ein Grab hingelegten Speisen und in Tobit 4, 17: ἔκχεον τοὺς ἄρτους σου ἐπὶ τὸν τάφον τῶν δικαίων, spende reichlich Brode beim Begräbniss der Gerechten; der hebräische Text bei Neubauer (Book of Tobit 24, Zeile 9) hat dagegen: לחמך ויינך שפוך על קברי צדיקים, ebenso der Chaldäer: לחמך וחמרך אשוד על קברי זכאין, der Lateiner gleichfalls: funde vinum tuum et panem tuum supra sepulcra justorum, Achikar bloss Wein (vgl. Halévy in Revue Sémitique VIII, 1900, S. 49 und 60). Soll da nicht das Giessen von Wein auf den Sarg oder vor denselben zu Ehren des Todten gemeint gewesen sein? Die Brode erklären sich am leichtesten als Dittographie in einer aramäischen Vorlage, indem das mit ל construirte Object לחמרך nicht verstanden und dazu לחמך geschrieben wurde.

R. Josê (in Cant. rab. 2, 5 R. Josê) sagte: Gott segnete den Obêd-Edom wegen der Lade Gottes (II Sam. 6, 11); diese hat weder gegessen noch getrunken, der Mann כבד ורבץ לפניו, fegte bloss und bespritzte den Boden vor ihr; das wurde ihm als Verdienst angerechnet. Und dass auch die ältere Litteratur Beispiele hiefür kennt, erhellt aus der Schilderung des Josephus von der Überführung der Bundeslade in den Tempel durch Salomo (Antiquit. VIII, 4, 1) wo erzählt wird, dass der König selbst und das Volk mit ihren Opfern vorausgingen, die Leviten den Weg σπονδαῖς τε καὶ πόλλων ἱερείων αἵματι besprengten und aus einer unermesslichen Zahl von Rauchfässern räucherten, so dass die ganze Luft voll ward und dem fernsten Wanderer im süssen Geruch verriet, Gott sei gegenwärtig[1]). Diese allen biblischen Opferbräuchen überhaupt widersprechenden Züge hat Josephus entweder frei ergänzt, — dann hat er Ähnliches bei den Juden in Palästina beobachtet, — oder er hat jene aus einer hellenistischen Quelle einfach übernommen, und dann gehören sie dem Opferkult in Ägypten oder sonstwo an; jedenfalls waren sie irgendwo vorhanden und sie beweisen, dass dem in einer Prozession getragenen Gotte Wein und Blut auf den Weg gegossen und Weihrauch verbrannt wurde.

Wir haben bisher bloss das Ausgiessen von Wein und Öl vor dem Brautpaare und vor Vornehmen behandelt, dagegen das im selben Zusammenhange genannte Streuen von gerösteten Körnern und Nüssen vor den Brautleuten, das zur Aufhellung des ganzen rätselhaften Brauches gewiss beitragen könnte, noch nicht erörtert. Zunächst sei bemerkt, dass der Braut auf ihrem Wege zum Hause des

[1]) Der süsse Geruch als Zeichen der Anwesenheit Gottes wird von Nestle in der Zeitschrift für neutestam. Wissenschaft 1903, IV, 272 behandelt; »Es wehte von dort ein süsser Geruch, welcher alle Wohlgerüche der Welt übertraf, als Jesus erschien«, meldet ein alter Bericht.

Gatten Wein in noch anderer Form voraufgeht, wobei an eine Ehrung kaum gedacht werden kann. In b. Kethub. 16b meldet nämlich eine Baraitha: רקדו לפניה שחקו לפניה העבירו לפניה כוס של בשורה או מפה של בתולים אם יש לה עדים באחד מכל אלו כתובתה מאתים, wenn eine Frau durch Zeugen nachweisen kann, dass man an ihrem Hochzeitstage vor ihr getanzt, gesprungen, oder ihr den Becher der frohen Botschaft oder die Decke der Jungferschaft vorangetragen hat, so hat sie als Jungfrau geheiratet und erhält im Scheidungsfalle oder nach dem Tode ihres Mannes 200 Silberstücke. Statt des Bechers nennt R. Jehuda in einer anderen Baraitha חבית של יין היו מעבירין לפניה, ein Fass Wein, Abba Saul in jer. Kethub. II, 26b, 7: אף מי שהוליכו לפניה חבית של בשורות, das Fass der frohen Botschaft. Dieser Wein, der, wie immer im Talmud, als rot zu denken ist und dessen Verwendung mit keinem Worte angedeutet wird, gehört als Ergänzung zu der gleichfalls vorangetragenen Decke der Jungferschaft und stellt den Befund der Braut als Jungfrau nach Deut. 12, 17b dar; wegen der Deutlichkeit des Hinweises war, wie die Baraitha lehrt, nur eines der beiden Zeichen üblich. Ausser diesen nennt aber R. Jochanan b. Beroka in der Mischna Kethub. II, 1 noch אף חילוק קליות ראיה, das Verteilen von gerösteten Körnern als Beweis dessen, dass die Braut als Jungfrau geheiratet hat[1]). Diese Bemerkung scheint mir im אף zu besagen, dass der Brauch nicht allgemein, sondern nur in der Heimat des R. Jochanan b. Beroka bestand. Das Streuen von Körnern vor der Braut wird, wie schon oben (S. 13) erwähnt, allgemein als Symbol der Fruchtbarkeit, die dem Brautpaare gewünscht wird, erklärt; die Verteilung

---

[1]) Dass die Sänfte, in der die jungfräuliche Braut zum Hause ihres Gatten getragen wurde, das in Cant. 3, 9 erwähnte אפריון, hier nicht unter den äusseren Beweisen für die Jungfräulichkeit angeführt wird, hat darin seinen Grund, weil sie seit dem bar-Kochbakriege als Luxus verboten wurde (Tos. Sota XIV, 9, b. 49a: ולא תצא כלה באפריון בתוך העיר).

von Körnern unter die Kinder dagegen soll diesen den Vorgang einprägen, dem sie angewohnt haben. Sie findet sich noch bei einer anderen Gelegenheit, die nicht leicht nach derselben Weise erklärt werden kann, in b. Kethub. 28 b unten in einer Baraitha: Was bedeutet קצצה (hinsichtlich deren die Aussage eines Mannes, dass er als Kind von der קצצה jemandes gegessen hat, glaubwürdig ist)? Wenn jemand eine seiner nicht würdige Frau heiratet, gehen die nächsten Angehörigen, nehmen ein Fass mit Getreide, zerbrechen es mitten auf dem Markte und sprechen: Israeliten, Brüder, höret! Unser Bruder hat eine Frau geheiratet, die seiner nicht würdig ist, und wir fürchten, dass sich seine Nachkommenschaft mit der unserigen vermischt; kommet und nehmet ein Zeichen für die Zukunft, dass sich seine Nachkommenschaft mit der unserigen nicht vermische. In jer. Kethub. II, 26 d unten spricht R. Josê b. R. Bûn in seiner Erklärung dieses Berichtes von Getreidekörnern und Nüssen und sagt noch, dass die Kinder die Fässer zerbrochen, die Körner aufgelesen und dabei gerufen haben: N. N. ist aus seiner Familie ausgeschieden worden. Auch wenn jemand sein Erbeigentum verkauft, tut man nach einer Baraitha daselbst das Gleiche. Allerdings gehören zur Verteilung von gerösteten Körnern und Nüssen Kinder, wie z. B. in Pessach. 108 b ff. in der Baraitha vom Passahabende: אמר רבי יהודה וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין? אלא מחלקין להם קליות ואנוזין בערב הפסח כדי שלא יישנו וישאלו. אמרו עליו על רבי עקיבא שהיה מחלק קליות ואנוזין לתינוקות בערב פסח כדי שלא יישנו וישאלו[1]. Aber bei der Erklärung der Familienangehörigen hat es keinen Sinn, Kinder als Zeugen für die Zukunft zu gewinnen oder den Bruder in ihrer Gegenwart wegen der Veräusserung seines Erbbesitzes zu brandmarken; zudem wendet sich ihre Rede ausdrücklich an אחינו בית ישראל, offenbar an Erwachsene. Da in beiden Fällen eine unwürdige

[1]) Toss. Beza IV, 10 erwähnt R. Simon b. Gamaliel die Sitte, bei einem Mahl geröstete Körner uud Nüsse zu verteilen.

Tat, die Verletzung der Familie begangen wurde, liegt es nahe, die auf der Strasse verstreuten Getreidekörner und Nüsse der beleidigten Familiengottheit als Sühne dargebracht zu erklären, wie Samter (Familienfeste der Römer S. 90 ff.) für die gleiche Sitte der Römer überzeugend nachgewiesen hat. Als alte heidnische Sitte war sie den palästinischen Juden offenbar fremd und nur in der gewiss von Heiden bewohnten Heimath des R. Jochanan b. Beroka, wahrscheinlich Galiläa, fand sie bei den Juden Eingang oder lebte wieder auf, wie das Ausgiessen von Wein und Öl vor Vornehmen als Ehrenbezeigung, und erhielt, der heidnischen Züge entkleidet, neue Einzelheiten, die sich aus der Natur des Vorganges ergaben.

Ob nun auch dem Streuen von Getreidekörnern und Nüssen vor dem Brautpaare seitens der Nichtbeteiligten ein ähnlicher Gedanke zu Grunde liegt? Nach Semach. VIII wurden noch andere Dinge auf den Weg, den das Brautpaar nahm, geworfen: מבזבזין לפני חתנים ולפני הכלות מחרוזות של דגים וחתיכות של בשר בימות החמה אבל לא בימות הגשמים, אבל לא חתיכות של דגים מבושלים ולא כמהים ופטריות ולא שומשמין בין בימות החמה בין בימות הגשמים, אבל קליות ואגוזים ניטל הוא בתוך קליפתו וזורק. כללו של דבר כל שהוא אבד אין מבזבזין לפניהם, »Man darf vor Bräutigame und Bräute an Schnüren aufgezogene Fische und Fleischstücke (verschwendend) werfen, doch nur im Sommer, nicht in der Regenszeit; aber nicht Stücke von gekochten Fischen, auch nicht Schwämme und Trüffeln und Mohn, weder im Sommer, noch in der Regenszeit. Aber man darf geröstete Körner und Nüsse in der Schale nehmen und werfen; kurz alles, was zu Grunde geht, darf nicht geworfen werden«. Die Einschränkungen, die sich gegen den bestehenden Brauch richteten und gewiss nicht leicht durchdrangen, sind, wie leicht zu erkennen ist, späteren Ursprunges; in älterer Zeit wird man Alles, ohne Rücksicht auf die Vernichtung der Lebensmittel, dem nahenden Brautpaare auf den Weg gestreut

haben. Wie soll nun hierin ein Symbol der Fruchtbarkeit oder des Überflusses erblickt werden können? Streuen doch die arabischen Frauen Palästina's heute noch bei Hochzeiten Salz mit Gerstenkörnern vermischt, wenn die Hochzeitsprozession des Bräutigams durchs Dorf stattfindet (Bauer, Volksleben im Lande d. Bibel 199), was entweder als Opfer (Lev. 2, 13), oder gar als Fluch gedeutet werden kann[1]). Vergleicht man nun hiemit die genau entsprechenden Bräuche anderer Völker, so erkennt man in der Tat, dass es sich da ursprünglich um eine Gabe an die bösen Geister gehandelt haben dürfte[2]). Da nun auch beim Ausgiessen von Wein und Öl vor Braut und Bräutigam hinzugefügt wird, dass es keine heidnische Sitte sei (Tos. Sabb. VII., 16), so war den Lehrern der heidnische Zug des Brauches bei den Nichtjuden Palästinas noch bekannt und es ist folgerichtig anzunehmen, dass auch das Ausgiessen von Wein und Öl ein Opfer, eine Gabe an die Geister, darstellte. Finden wir doch in Palästina noch in der christlichen Zeit, dass die Heiden, die bei der jährlichen Messe und dem Feste der Terebinthe und der Quelle Abrahams zu Mamre bei Hebron opferten, den Geistern, die sie an diesem Orte in der Quelle verehrten, in diese Opfergaben von Wein, Kuchen, Münzen, Myrrhe und Weihrauch warfen (Sozomenus, Histor. eccl. II., 4, Smith, Religion der Semiten 137)[3]). Da Brautleute, wie wir bereits gesehen (S. 24), und ebenso vornehme Persönlichkeiten dem bösen Blick und der Schädigung seitens der bösen Geister besonders ausgesetzt waren, wetteiferte

[1]) Hesychius erklärt den Ausdruck ἀρὰς ἐπιστεῖραι mit der Bemerkung: ἔθος Κυπρίων σπειρόντων κριθὰς μεθ' ἁλὸς καταρᾶσθαί τισιν (Smith, Religion der Semiten S. 118, Note 184).

[2]) Samter, Familienfeste, Seite 7: »Statt dessen wirft man aber die Erbsen auf die Strasse, augenscheinlich, damit die Geister durch die Gabe abgefunden, das Haus nicht betreten«.

[3]) S. Baudissin, Studien z. sem. Religionsgeschichte II, S. 159, Note 4.

die Bevölkerung darin, sie vor den Gefahren durch reiche Gaben an die Geister, die den Weg gefährdeten, zu schützen[1]). Dass sich darin der Grad der Ehrung der betreffenden Personen kundgab, ist klar[2]). Da auch den Todten Geister

---

[1]) In b. Kethub. 17b ist eine ganz eigenartige Verwendung von Öl beim Hochzeitsfeste der Juden erwähnt. Auf die Frage, ob es in Babylonien Bräuche gebe, die den in Kethub. II, 6 aufgezählten palästinensischen Hochzeitsbräuchen bei einer jungfräulichen Braut entsprechen, erfolgt die Antwort: אמר רב, דרדוני דמשחא אריש דרבנן. אמר ליה רב ספא לאביי מישחא דחפיפותא קאמר מר. אמר ליה, יתמא, לא עבדא לך אימך דרדוני מישחא אריש דרבנן בשעת מעשה, כי ההוא דרבנן דאיעסק ליה לבריה בי רבה בר עולא ואמרי לה רבה בר עולא איעסיק ליה לבריה בי ההוא מרבנן ודרדיג מישחא אריש דרבנן בשעת מעשה, »Rab sagte, das Träufeln von Öl auf die Köpfe der Gelehrten. Als R. Papa dem Abbai hierüber seine Verwunderung aussprach, dass den Gelehrten damit der Kopf geseift werde, sagte ihm Abbai: Hat deine Mutter bei deiner Hochzeit das Träufeln von Öl auf die Köpfe der Lehrer nicht auch vorgenommen? Es trug sich bei Rabba b. Ulla zu, dass er bei der Hochzeit seines Sohnes Öl auf die Köpfe der Lehrer träufelte«. Was ursprünglich der Gottheit oder den Geistern gehörte, wird hier den Vertretern der Thora gewidmet. Soll nicht auch das Giessen von riechendem Öl auf das Haupt Jesu hieraus sich erklären lassen? Dann entspräche auch die Variante, dass das Öl auf den Boden vor seine Füsse gegossen wurde, den obigen Ausführungen; die Fusswaschung bei Johannes 12, 3 wäre erst eine Deutung der nicht mehr verstandenen Sitte.

[2]) Das Giessen von Öl auf den Kopf findet sich auch noch in einem andern Falle, wo es eine andere Bedeutnng zu haben scheint, nämlich am Ende der siebentägigen Trauer. Isaak ibn Giat berichtet nämlich (שערי שמחה II, 74): ונשאל מרב האיי, במקומנו נהגו ביום שביעי של אבל מביאין כום ובו שמן זית ומים ואומר עליו פסוקין כמו נחמו נחמו עמי, כי נחם יי ציון, לא יבוא עוד שמשך, ומסיימין ושלמו ימי אבלך, ושופכין אותו על ראש האבל ונורדין בסכין, וביום שבת עושין כן אלא שאין נורדין בסכין, ולא ידענו טעמו של דבר. והשיב, הזו יודעין כי גם בבבל כולה מביאין כום שיש בו שמן ערב כנון שמן וורד וכיוצא בו וסכין ממנו על ראש האבל כדי להוציאו מן האבל ומוריקין אותו עליו מים חמים ונורדין אותו באצבע ומשנה כסותו. ועקר דבר כי האבל אסור בסיכה ובצאת מן האבל סכין אותו לומר שהותר, וזה היא מנהגן של ישראל מקודם ואף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר מה שמפורש בנחמת ציון בנחמת כל יחיד לשום לאבלי ציון ולתת להם פאר תחת אפר. וזה שנהגו אצליכם בתורה הזאת הוא ושנהגו לערב את השמן במים מנהג הוא

umschweben und ihn die Seele noch nicht gänzlich verlassen hat, könnte der Wein und das Öl, das auf den Leichnam oder vor demselben ausgegossen wird, zur Beruhigung der Seele bestimmt gewesen sein; da aber auch die zur nochmaligen Bestattung ausgegrabenen Gebeine mit Wein und Öl begossen wurden, bei denen die Seele nicht mehr in Betracht kommt, gilt die Gabe auch im ersten Falle nicht dieser, sondern wohl dem Todten selbst[1]). Man darf hierbei nicht vergessen, dass wir es mit Äusserungen des Volksglaubens zu tun haben, gegen welche die Lehrer ankämpften, weil sie die heidnischen und abergläubischen Züge deutlich erkannten; dieselben waren jedoch seit zu langer Zeit eingebürgert und zu fest eingewurzelt, als dass

שאין אנו יודעין טעמו, אף אין אנו יודעין מפני מה בחרו שמן זית . . . . והמנהג בבבל בהפסקת אבילות שאחר תפלת השחר מביאין שמן ומכין על ראשו וקורין לפניו לשום לאבלי ציון, ורוחצין את פאתי ראשו במעט מים חמין, ויש לדם מנהג שמאכילין אותו פרוסה אחת ומברכין עליו ברכת אבלים קודם שמכין אותו: וזהו סימן יציאתו מן האבל ומגלה את פניו ומשנה את בגדיו ובתשעה באב אין מכין אותו עד לערב. Ein Lehrer schrieb an R. Hai: Es ist bei uns Brauch, dem Trauernden am 7. Tage einen Becher Olivenöl gemischt mit Wasser zu bringen, tröstende Bibelverse darüber zu sprechen und dann das Öl dem Trauernden auf den Kopf zu giessen und mit einem Messer diesen zu kratzen (vgl. Baba bathra 53b); am Sabbath unterlässt man das Kratzen. Wir kennen nun den Sinn dieses Brauches nicht. R. Hai antwortet hierauf: Auch in ganz Babylonien bringt man einen Becher mit wohlriechendem Öl, z. B. Rosenöl und salbt den Kopf des Trauernden, um diesen aus der Trauer hinauszuführen; dann giesst man warmes Wasser auf ihn und kratzt ihn mit dem Finger, worauf er seine Kleider wechselt. Der Grund dieses ist, dass der Trauernde sich nicht salben darf, wesshalb man, um das Ende der Trauer zu kennzeichnen und zu zeigen, dass es nunmehr gestattet ist, ihn salbt u. s. w.

[1]) Wir müssten folgerichtig auch das Streuen von Körnern und Nüssen bei einem Leichenzuge finden; es ist mir jedoch keine Stelle in der talmudischen Litteratur hiefür bekannt. Erwähnen will ich aber, dass Samter, Familienfeste, Seite 7 folgenden oldenburgischen Brauch anführt: Man streut unter den Sarg Roggenkörner, ursprünglich wohl, wie er hinzufügt, als eine Gabe für den Todten, um die Wiederkehr der Seele zu hindern.

es den Lehrern möglich gewesen wäre, sie zu beseitigen. Sie mussten sich daher damit begnügen, das Heidnische abzuschwächen und durch einschränkende Bestimmungen, die nicht das Wesen des Brauches trafen, den Umfang desselben zu begrenzen. Wir haben auch gefunden, dass die Sitte, Wein und Öl vor Braut und Bräutigam und vor Vornehmen auszugiessen, wie auch die, bei Ausscheidung aus dem Familienverbande auf offenem Markte geröstete Getreidekörner und Nüsse zu streuen, in Galiläa geübt wurde, in dem Teile Palästinas, wo die Juden mit der heidnischen Bevölkerung beisammen lebten und die beiden Kreisen gemeinsamen alten Bräuche sich viel länger erhalten haben, als in Judäa. Erst die Verlegung der grossen Lehrhäuser aus Judäa nach Galiläa nach dem hadrianischen Kriege hat den Lehrern Gelegenheit geboten, die galiläischen Juden von solchen heidnischen Bräuchen allmählich zu entwöhnen.

Die jüdischen Artikel in Ibn al-Qifti's Gelehrtenlexikon.

Von Samuel Poznański.

Gemâl ad-Dîn Abu-l-Hasan 'Ali b. Jûsuf al-Qifti (1172—1248) war der Sprössling einer vornehmen muhammedanischen Beamtenfamilie, die ursprünglich in Kûfa ansässig gewesen und dann nach Qift in Oberegypten übersiedelt ist. Er genoss seinen Unterricht in Kairo und Jerusalem, wo sein Vater später im Dienste Saladin's gestanden hat, und lebte dann, bis zu seinem Tode, in Haleb (Aleppo), der Hauptstadt eines ejjubitischen Kleinstaates. Hier bekleidete er, mit manchen Unterbrechungen, zuerst das Amt eines Finanzministers, dann das eines Wezirs, pflegte aber trotzdem allerlei Wissenschaften und wurde ein ausgezeichneter Gelehrter. Besonders wird seine Vorliebe zum Sammeln von Büchern gerühmt. Dabei war er auch ein Mann von vornehmem Denken, fern von jeder Engherzigkeit und Intoleranz, wie seine unten noch zu erwähnende intime Freundschaft mit Josef ibn 'Aknîn, dem bekannten Schüler des Maimonides, der ebenfalls in Aleppo gelebt hat, beweist.

Die zahlreichen Schriften Qifti's, worunter viele historischen Inhalts, sind alle im Original verloren gegangen. Eine sehr wichtige, nämlich ein Gelehrtenlexikon, bekannt u. d. T. تاريخ الحكما[1]), hat sich wenigstens in einem Kompendium, welches Muhammed b. 'Ali az-Zauzanî im Jahre 1249, also ein Jahr nach dem Tode des Verfassers, veranstaltet hat, erhalten. Zu bedauern ist nur dabei dass der Epitomator nicht nur Veränderungen und Kürzungen

[1]) Der volle Titel hat nach August Müller gelautet: كتاب اخبار العلماء باخبار الحكماء, s. die bald zu erwähnende ed. Lippert, Einleitung p. 12.

allerlei Art vorgenommen, sondern dass er auch ganze Artikel willkürlich weggelassen hat. So wie uns das Werk jetzt vorliegt, enthält es 414 teils umfangreiche, teils nur eine Zeile lange Biographieen von Philosophen, Aerzten, Matematikern und Astronomen der verschiedensten Nationen, Bekenntnisse und Zungen (Griechen, Römer, Egypter, Juden, Perser, Syrer, Araber, Christen und Sâbier) von der mythologischen Urzeit bis auf die Gegenwart des Verfassers. Die Anordnung ist alphabetisch, doch innerhalb der einzelnen Buchstaben nicht durchgeführt.

Dieses Lexikon Q.'s, auch in seiner verkürzten Gestalt hat schon längst die gebührende Achtung gefunden, und es haben daraus besonders mehrere Artikel mitgeteilt: Casiri (Bibliotheca Arabico-Hispana, Madrid 1760), Sédillot (Prologomènes des tables astronomiques d'Oloug-Beg, Paris 1847) und August Müller (in den Anmerkungen zum Fihrist, Leipzig 1872). Letzterer hat auch das ganze Werk zur Edition vorbereitet, wurde aber leider durch den Tod an der Ausführung verhindert[1]). Nun aber liegt es uns auf Grund seiner Vorarbeiten in einer vorzüglichen, splendid ausgestatteten Ausgabe Lippert's vor, der vor Allem auf die Herstellung eines guten Textes bedacht war (es standen ihm nicht weniger als 13 Handschriften zu Gebote), und ausserdem noch eine Einleitung und gut angelegte Indices hinzugefügt hat[2]). Das Werk Q.'s ist nun von gewisser Bedeutung auch für die jüdische Litteraturgeschichte, da es für manche Gelehrte jüdischer Abstam-

[1]) S. seine Abhandlung in den Actes du VIII-me Congrès internat. des Orientalistes, Sect. I, 15—36. Eine Probe, wie er den Text zu ediren beabsichtigte, gab er in der Festschrift »Morgenländische Forschungen« (zu Ehren Fleischers, Leipzig 1875), p. 1—32.

[2]) Ibn al-Qifti's Ta'rih al-hukama' auf Grund der Vorarbeiten Aug. Müller's herausgegeben von Prof. Dr. Julius Lippert .... Leipzig 1903. 22 + 496 SS. 4. Manche Verbesserungen zum Text gaben de Goeje (Deutsche Litteraturzeitung 1903, nr. 25) und Seybold (ZDMG. 1903, 805 ff.).

mung die einzige oder doch die Hauptquelle ist. Allerdings hat bereits Steinschneider die betreffenden Artikel in seinen verschiedenen Werken nnd Abhandlungen mit der ihm eignen Meisterschaft benutzt und ausgenutzt, und zwar nicht nur auf Grund der oben erwähnten Auszüge, sondern auch einiger Handschriften, doch glaube ich, dass es jetzt, nachdem uns eine vollständige Edition vorliegt, nicht überflüssig sein dürfte, alle diese Artikel hier vorzuführen, kurz zu besprechen und dabei hauptsächlich die Hauptquelle Q.'s, den Fihrist, und seinen Ausschreiber (soweit es sich um Ärzte handelt), Ibn abi Oseibia[1]), zu berücksichtigen. Ich gebe nunmehr diese Artikel in chronologischer Reihenfolge und verweise bei jedem auf den entsprechenden Paragraphen in Steinschneider's »Arabische Literatur der Juden« (= St.), wo auch die ganze hierhergehörige Litteratur bis Ende 1902 zu finden ist.

1. **Mâsargawejhi**, auch Mâsargis genannt (ed. p. 324; St. § 16), der älteste bisher bekannte arabisch schreibende Jude im Bereiche des Islâm und zugleich einer der ersten arabischen Ärzte und der älteste Übersetzer aus dem Syrischen. Er stammte aus Syrien und lebte in Basra in der zweiten Hälfte des VII. Jahrh. Sein Hauptverdienst besteht darin, dass er die Pandekten des Presbyters Aron aus dem Syrischen ins Arabische übersetzt hat[2]) und zu den 30 Abschnitten der Vorlage noch seine zwei eigenen hinzugefügt hat (Q. p. 80, l. 12). Das geschah zur Zeit des Chalifats Merwân's des I (683). Als Quelle nennt hier Q. ibn Gulgul, d. h. den Arzt Abû Da'ûd Sulejmân b. Hassân b. G., der Leibarzt des spanischen Chalifen Hischâm

[1]) S. Brockelmann, ZDMG. 1904, 258. Ibn abi Os. hat noch das Original vorgelegen, so dass er auch da, wo er ausführlicher ist, als die Edition des Q., wahrscheinlich aus seiner Vorlage geschöpft hat.

[2]) Dieser Aron war aber kein Syrer und seine Schrift wurde ins Syrische aus dem Griechischen übersetzt, s. ausser den von St., ZDMG. 1899, 433, n. 2, angeführten Stellen noch Duval, La littérature syriaque, p. 274—75.

II (976—1009) gewesen und u. A. eine Geschichte der Aerzte und Philosophen verfasst hat. Weiter erzählt Q. verschiedene Anekdoten über M. im Namen des Ejjûb b. al-Hakm al-Basri, des Hâgib des Statthalters in Chorasân, Muhammed b. Tâhir b. al-Husein (zw. Hälfte des IX. Jahrh.). Ibn abi Oseibia (Geschichte der Ärzte, ed. Aug. Müller, Königsberg-Kairo 1884; I, 163) ist hier ausführlicher[1]), während der Fihrist (p. 297), über M. nur einen sehr kurzen Artikel hat. Er kennt nur den Namen Mâsargis (ماسر جيس) und erwähnt gar nicht, dass er Jude gewesen ist.

2. **Isâ b. Mâsargis** (p. 247), war wahrscheinlich ein Sohn des Vorhergehenden. Q. erwähnt nur seine beiden Schriften über die Farben und über die Gerüche und Geschmäcke, ebenso der Fihrist (p. 297) und ibn abi Oseibia (I, 204). Aus dem Namen Isâ, der sonst sich nur bei dem Sectirer Abu Isâ al-Isfahâni findet[2]), schliesst St., dass er vielleicht aus dem Judentum ausgetreten ist.

3. **Furât b. Schahnâtha** (فرات ابن شحناثا) od. Schahâtha (شحاثا)[3]) (p. 255; St. p. 309, nr. 21), ein berühmter Ärzt des VIII. Jahrh. Er war ein Schüler des Thajâdûq (Theodocus), der ihn vor allen seinen Schülern bevorzugte (Q. 105_6; 317_5), und erreichte ein sehr hohes Alter. In seiner Jugend stand er noch in Dienste des berühmten Haggâg b. Jûsuf, lebte also zur Zeit des Chalifen Walîd (705—715), und am Ende seiner Jahre war er der Arzt des Isa b. Mûsa, des Vetters Mansûr's (st. 783/4, s. Weil, Chalifen II, 113 n. 1). Isâ schätzte auch F. sehr und be-

[1]) Ibn abi Os. hält Mâsargaweihi und Mâsargis für zwei Personen und hat über den zweiten nur einen sehr kurzen Aritkel (I, 204). Letzterem legt er auch diejenigen zwei Schriften bei (über die Kräfte der Nahrungsmittel und der Medizinalpflanzen), die im Fihr. Mâsargis und von Q. Mâsargaweihi alias Mâsargis beigelegt werden. Dagegen nennt er als Schriften des Mâsargaweihi zwei andere: Über Nahrung (كتاب فى الغذاء) und über das Auge (كتاب فى العين).

[2]) Vgl. dazu meine Bemerkung in JQR. XVI, 770.

[3]) Diese Form hat Ibn abi Os. I, 161 l. Z.

klagte sehr seinen Tod, der zur Zeit Mansûr's (754—775) erfolgt ist. Q. nennt auch hier seine Quelle, nämlich den Arzt Mûsa b. Isra'îl al-Kûfi (s. über ihn Q. 316; Ibn abi Os. I., 161). — Die Namen Furât und Schahnâtha resp. Schahâtha sind sehr selten, kommen aber auch sonst in der jüd. Litteratur vor, so ein Massoret Abraham b. פראת und Josef b. Jehuda b. Benjamin שחאתה, Kopist des ms. Bodl. 1006 (s. St., JQR. XI, 593 nr. 599; 616 nr. 724).

4. **Maschallah**, eigentlich Ma scha'a Allah (ما شاء الله), d. h. was Gott will[1]) (p. 327; St. § 18), einer der ersten und bedeutendsten arabischen Astrologen, so dass er der einzige seiner Zeit (اوحد زمانه) in der Wissenschaft der Urteile (d. h. der Astrologie) genannt wird. Er lebte unter al-Mansûr bis auf die Tage des Ma'mûn (813—833), also ungefähr 770—820. Seine Heimat wird nicht angegeben, doch nennt ihn Hâggi Chalifa »al-Misri«, d. h. Egypter. Seine Schriften, 19 an Zahl, zählt der Fihrist (p. 273) auf, bei Q. dagegen, der ihm hier vollständig folgt, brechen die Titel in der Mitte des neunten ab, so dass eine augenscheinliche Lücke vorliegt. Interessant ist auch ein von Q. mitgeteiltes Gespräch zwischen M. und einem Sufiân ath-Thauri, wobei ihm dieser sagte: Du (als Astrolog) fürchtest dich vor dem Saturn (زحل), ich aber (als gläubiger Muslim) mich vor dem Herrn des Saturn (nämlich vor Gott); du hoffst auf den Jupiter (المشترى), ich aber auf den Herrn des Jupiter; du suchst Zuflucht bei einer Konsultation (استشارة), ich aber bei der Gnade Gottes (استخارة),

[1]) Nach St. vielleicht Joel od. Joab. Als seinen eigentlichen Namen giebt der Fihrist an ميشى ومعناه يثرو »Mîscha, d. h. er wird zahlreich« und als den seines Vaters اثرى (wofür Q. ابرى hat). Über Mischa sind verschiedene Deutungen vermutet worden (St. vermutet مبشر d. h. מבשר), doch giebt es einen Name מישא auch in der Bibel (I Chr. 8, 9, s. Sokolow-Jubelschrift, p. 150 n. 1; der Name des Enkels Josua b. Levi's aber, der dort ebenfalls angeführt wird, lautet nicht מישא resp. מישי, sondern מיישא, מיאשא u. מיישי, also Meascha, s. Bacher, Agada d. pal. Amoräer III, 614).

also ein Wortspiel). — Erwähnt sei auch noch, was weder im Fihr. noch bei Q. vorkommt, dass M. bei der Gründung von Bagdad im Jahre 762 von Mansûr, zusammen mit dem persischen Astrologen al-Nûbacht (s. über ihn Fihr. 274; Q. 409) zum Leiter der Vermessungen und der Fundamentirungen ernannt wurde, s. Suter, Die Mathematiker u. Astronomen d. Araber (Leipzig 1900), p. 5, nr. 8.

5. **Sahl** gen. **Rabban at-Tabari,** d. h. Rabbiner in Tabaristan (p. 187), ein Arzt und Astrolog, hervorragend in den mathematischen Wissenschaften und als Uebersetzer wissenschaftlicher Bücher aus einer Sprache in die andere[1]), dann auch einer der ersten in der Wissenschaft der Juden, weshalb er Rabban genannt wurde. Er soll auch den Almagest (aus dem Griechischen?) übersetzt haben, denn als der bekannte Astrolog Abû Ma'schar über مطارح الشعاع (Strahlenwurf) gefragt wurde, da antwortete er: Bei den Uebersetzern des Almagest aus dem Griechischen finden sich diese Ausdrücke nicht, sondern nur in der Redaktion, die der Arzt Rabban at-Tabari übersetzte usw.[2]). Ibn abi Os. (I, 308) nennt hier ausdrücklich Q. als seine Quelle. Nach einer Vermutung St.'s aber, soll Rabban identisch sein mit dem folgenden

6. Abu Othmân **Sahl b. Bischr** b. Habîb b. Hâni od. Hâna[3]) (p. 196; St. § 19). Er gehört zu den bekanntesten Astrologen des Mittelalters, stand im Dienste des Tâhir b. al-Husein al-A'war (des Statthalters von Chorasân, st. 822/3), und nachher des al-Hasan b. Sahl [b. Nubacht, des Vesirs Ma'mûn's, st. 850/1]. Seine

[1]) Was für Sprachen das waren, wird nicht angegeben, vgl. St., Die hebr. Übers. 521; ZDMG. L, 203.

[2]) Nach St., l. c., ist aber aus diesen Worten noch nicht mit Gewissheit zu schliessen, dass Sahl den Almagest übersetzt hat. Die anderen, hier nur angedeuteten Übersetzer zählt Ibn abi Os. auf.

[3]) Dafür in Fihr. 274 Hâja. Dies wäre eine Stütze für diejenigen, die auch den Namen des Gaon nicht Haj sondern Haja aussprechen; vgl. dagegen St., Die hebr. Übers., p. 603, n. 51.

Schriften, 21 an Zahl, sind nur im Fihrist (p. 274) aufgezählt, während Q. kurz sagt: وتواليفه مشهورة فى الاحكام »seine Schriften sind bekannt in der Astrologie«. Vgl. auch Suter p. 15, nr. 26.

7. Abu-l-Hasan **Ali b. Rabban** at-Tabari, ev. ein Sohn des vorhergehenden (p. 231; St. § 20), ein ausgezeichneter Arzt. Infolge eines Aufruhrs verliess er Tabaristan, übersiedelte nach Rei, wo al-Râzî [und al-'Einzerbi] seine Schüler gewesen, und dann nach Sarmenraa. Von seinen Schriften ist die bedeutendste eine medizinische Encyklopädie u. d. T. فردوس الحكمة (Paradies der Weisheit), die aus VII Abteilungen bestand, welche in 30 Abschnitte und 360 Kapitel zerfielen. Sie ist handschriftlich im British Museum und in Berlin vorhanden und Manches daraus ist mitgeteilt[1]). — Q. erwähnt hier seine Hauptquelle, nämlich die Schrift des Muhammed b. Ishâq an-Nadîm (d. h. den Fihrist, ed. p. 296) und sagt, dass nach diesem der Name Rabban's Sahl gelautet habe[2]). Weiter berichtet er in seinem Namen, dass 'Ali zuerst ein Sekretär des Mâziâr b. Qârin, des Fürsten von Tabaristan (s. Weil II, 321), gewesen, dass er später in den Dienst des Chalifen al-Mu'tasim (833—842) getreten, dem er das Bekenntnis des Islâm ablegte, und dass er dann einer der ersten Beamten des Mutawakkil (847—861) geworden sei. So wurde ein Sohn des berühmten Rabbiners zum Renegaten. Ibn abi Os. (I, 309) führt von ihm einen auf den Arzt bezügliche Sentenz an und hat noch 4 Schriften, die sowohl im Fihr. als auch bei Q. fehlen (bei St. nr. 6—9).

[1]) So z. B. bei Kaufmann (Die Sinne 77) und Schreiner (MGWJ 1898, 462; interessante biographische Daten über den Autor und seinen Vater).

[2]) Im Fihr. heisst es aber anst. Rabban (ربن) fälschlich Zeil (زيل) und dabei wird noch ausdrücklich betont »mit Lam [am Ende باللام]«, vgl. St., p. 33, n. 1. In den Anm. zum Fihr. (II, 141) ist der Art. Q.'s, bis auf die letzten zwei Zeilen, vollständig mitgeteilt.

8. **Sind b. 'Ali** (p. 206; St. § 21), ein vorzüglicher Astronom und Verfertiger von astronomischen Beobachtungsinstrumenten und vom Astrolab. Er stand im Dienste des Chalifen el-Ma'mûn (813—833), auf dessen Veranlassung er zum Islam übergetreten ist, bauete aber [noch als Jude] eine Synagoge in Bagdad[1]). Er trat an die Spitze der officiellen astronomischen Beobachter am Observatorium zu Bagdad, musste aber infolge des Todes Ma'mûn's seine Beobachtungen abbrechen. Von seinen astronomischen Tafeln (زيج, auch als die Mamûn'schen bekannt) sagt Q., dass sie noch zu seiner Zeit in Gebrauch waren. Seine Schriften, 5 an Zahl, werden ebenfalls nur in Fihr. (p. 275) angeführt. Q. dagegen bemerkt kurz: وله تصانيف فى النجوم والحساب مشهورة »er verfasste bekannte Werke über Astronomie und Mathematik«. Andere Einzelheiten über ihn s. noch bei St. und Suter, p. 13, nr. 24. Vgl. auch noch Q. 64_{19}; 120_{6}; 154_{14} u. 316_{14}.

9. **Abû Da'ûd** (p. 407; St. § 27), ein Astrolog in Bagdad, der vor 300 d. H. (912/13), also am Anfang des X. Jahrh., geblüht hat. St. vermutet die Identität mit einem Abu Da'ûd, Verfasser eines كتاب الملاحم (Buch der Prophezeihungen, bei Hag. Chal. V, 157 nr. 10521) und verwirft die von Suter (p. 38, nr. 70) angenommene Gleichsetzung mit 'Ali b. Da'ûd (Fihr. 278_{14}), der kaum Jude gewesen ist.

10. **Mûsa b. Eliëser** od. Elasar (موسى بن العيزار, od. ابن العازر; p. 320; St. § 55), war Leibarzt des Fatimiden al-Mu'izz seit seiner Übersiedlung aus dem Megrib nach Egypten, d. h. seit 969). Er zeichnete sich in der Kenntnis der Heilmittel und der Pharmakopie aus und Q. berichtet sehr ausführlich, was er Alles im Bereiche der Heilkunst zu tun vermochte. Am Schluss des Artikels ist eine Lücke

[1]) Vgl. St., p. 35, n. 1, gegen Suter, der das entsprechende Wort كنيسة mit Observatorium wiedergiebt.

[2]) Über die sonstigen Beziehungen des al-Muizz zu seinen jüdischen Unterthanen, s. die Nachweise in RÉJ. 48, 145.

von 1—2 Worten. Nachrichten über seine Schriften (4 an Zahl) und seine Nachkommen hat nur Ibn abi Oseibia (II, 86). Einer seiner Söhne, 'Aun 'Allah, ist zum Islâm übergetreten, andere zwei, Ishâq (st. 12. Nov. 973) und Ismâil, dienten ebenfalls dem Muizz, ebenso ein Sohn Ishâq's, Ja'qûb.

11. **Ibn Simaweihi** od. Simûje (p. 437; St. § 69) ein sonst unbekannter Astrologe, der, da er noch im Fihrist (p. 278_{12}) erwähnt wird, spätestens im X. Jahrh. gelebt hat. Sowohl im Fihr. als auch bei Q. werden zwei seiner Schriften erwähnt.

12. **al-Haqîr al-Nâfi'** (الحقير النافع) d. h. der nützliche Arme, p. 178; St. p. 310, nr. 23), Leibarzt des egyptischen Chalifen al-Hâkim (996—1020). Er war Anfangs ein ganz unbekannter Wundarzt, da gelang es ihm zufällig, dass er dem Chalifen eine chronische Wunde am Fuss, die weder der Leibarzt ibn Muqaschschar (s. über ihn Q. 438; ibn abi Os. II, 89) noch andere Specialärzte heilen konnten, binnen drei Tage geheilt hat. Darauf beschenkte ihn Hâkim mit 1000 Dinaren, nannte ihm »den nützlichen Armen« und ernannte ihn zu seinem Arzte. Dasselbe wiederholt, wohl nach Q., ibn abi Os., l. c., beide aber überliefern nicht, wie der eigentliche Name dieses jüdischen Arztes gelautet hat. St. macht ihn unrichtig zum Leibarzt des 'Aziz, des Vorgängers Hâkim's[1]).

13. **Da'ûd** der Astrolog (p. 181; St. § 64), lebte während der Herrschaft der Bujiden im Irâq und st. um 430 d. H. (1038/9). Q. sagt nicht, dass Da'ûd Jude gewesen wäre, doch vermutet St., dass er vielleicht mit dem Juden Dawid, der in einer Leydener Handschrift angeführt wird, identisch sei.

14. Abu-l-Cheir **Salâma ibn Rahmûn** (p. 209, St § 143), einer der vorzüglichsten Ärzte Egyptens um 510 d. H. (1116/7). Als Quelle für seine Nachrichten über S.

[1]) Vgl. RÉJ., l. c., 146.

hat Q. der aus Spanien nach Egypten um dieselbe Zeit eingewanderte Abu-s-Salt (s. über ihn Q. 80; Ibn abi Os. II, 52—62) gedient. Nach diesem war S. bewandert nicht nur in der Medicin, sondern auch in Logik, Philosophie, Physik und Metaphysik und schrieb über diese Materien (ثم نصب نفسه لتدريس كتب المنطق جميعها . . . وجميع كتب الفلسفة الطبيعية والالهية وشرح بزعمه ونسر وخص), jedoch drang er nicht tief in sie ein, sondern hat viele Worte gemacht, irrte, antwortete übereilt und daher falsch. Seine Lehrer waren Abu-l-Wafâ al-Mubaschschir b. Fâtik (s. über ihn Q. 269), und abu Kathîr 'Ifra'im b. al-Zafân (St. § 142)[1]). Etwas ausführlicher ist Ibn abi Os. (II, 106), der ebenfalls aus Abu-s-Salt, und zwar aus s. »egyptischen Abhandlung« (الرسالة المصرية), geschöpft hat. Er nennt seinen vollen Namen, Abu-l-Cheir Salâma b. Mubârak b. Rahmûn b. Mûsa, teilt (nach abu-s-Salt) Spottgedichte mit von einem Arzt Gargis, genannt der Philosoph, auf S.[2]), zählt seine vier Schriften auf und erwähnt auch seinen Sohn Mubârak. St. macht S. zum Karäer, aber, wie mir scheint, ohne Grund, da die einzigen Quellen, nämlich Q. und Os. nichts davon wissen, s. mein: Jüdisch-arab. Litteratur, p. 68 = Oriental. Litter.-Zeit. VII, 349).

15. Abu-l-Barakât **Hibat 'Allah b. Malka** (p. 343; St. § 148), ein berühmter, auch in anderen Wissenschaften sich auszeichnender Arzt in Bagdad in der Mitte des VI. Jahrh. d. H. (ca. 1155). Q. widmet ihm einen sehr ausführlichen Artikel und sagt zunächst von ihm, dass er den grössten Teil seines Lebens Jude gewesen, aber dann zum Islâm übergetreten ist. Die Veranlassung zu seiner Abtrünnigkeit soll folgender Umstand gewesen sein: er wurde

[1]) Anst.: وادرك الكثير البرقانى bei Q. 210$_2$ ist selbstverständlich zu lesen, wie bei ibn abi Os. II, 106$_{16}$: وادرك ابا كثير بن الزفان d. h. Efraim, den er auch ib. 9 ausdrücklich als Lehrer des S. b. R. erwähnt: وكان قد قرا صناعة الطب على افرايم.

[2]) Q. hat einen Teil dieser Gedichte s. v. Gargîs (p. 158$_1$).

von einem seldschukischen Sultan, den er geheilt, mit Ehren und Reichtümern überhäuft, hörte aber bei seiner Rückkehr nach Bagdad, dass Ibn Aflah[1]) auf ihn Spottgedichte gedichtet hat. Er merkte nun, dass er, solange er nicht zum Islam übertrete, keine volle Anerkennung finden werde, versicherte sich aber zuerst beim Chalifen [al-Mustangid, der 1160—1170 geherrscht hat und in dessen Diensten er stand], dass seine erwachsenen Töchter, von denen er wusste, dass sie Jüdinnen bleiben würden, trotzdem ihres Erbteils nicht verlustig werden würden. Nach ibn al-Zagâni war es eine andere Ursache. Die Frau und zugleich Cousine des Sultans Mahmûd, deren Arzt Hibat 'Allah gewesen, starb an einer Krankheit, worauf der Sultan in eine grosse Trauer verfiel. H. A. fürchtete nun für sein Leben und nahm deswegen den Islâm an. Q. rühmt weiter sein grosses medicinisches und sonstiges Wissen, das er in einem Werke, genannt المعتبر (über Logik, Physik und Metaphysik) niedergelegt hat. Dieses Werk sei das beste, das über diese Gegenstände geschrieben worden ist. Der Verfasser selbst war so stolz darauf, dass er befohlen hat auf seinen Grabsteine die Worte zu setzen: »Das ist das Grab des einzigen seiner Zeit, Abu-l-Barakât, des geschätzten, des Verfassers des „al-Mutabar«[2]). Andere seiner zahlreichen Schriften (aufgezählt bei St.) erwähnt Q. nicht, dafür aber erzählt er mit sonst ungewohnter Ausführlichkeit, wie er einen Bagdadenser von einem Husten geheilt hat, und dann noch Verschiedenes aus seinem Leben, so z. B., dass er

[1]) Wer dieser ibn 'Aflah gewesen, wird nicht näher angegeben. Im Index, p. 446a, Z. 2 v. u., wird er identificirt mit dem gleichnamigen berühmten Astronomen, der in Spanien gelebt und mit dessen Sohn Maimonides bekannt gewesen ist (vgl. St., Die hebr. Übers., p. 543; Oriental. Litt.-Zeit. 1901, 276), doch ist von diesem nicht bekannt, dass er etwa im Orient sich aufgehalten hätte.

[2]) P. 345$_{20}$: هذا قبر اوحد الزمان ابى البركات ذى العبر صاحب المعتبر.

am Ende seiner Jahre blind und taub wurde, und ausserdem an Elephantiasis gelitten hat. — Ibn abi Oseibia (I, 278) scheint hier ganz unabhängig zu sein von Q. Er nennt ihn mit vollen Namen, 'Auhad al-Zamân (der einzige seiner Zeit) Abu-l-Barakât Hibat Allah b. 'Ali b. Malka al-Baladi (d. h. wohl aus Balad am Tigris, unweit Mosul), teilt eine Fülle von Einzelheiten über sein Studium der Medicin, sein Leben, und über Fälle aus seiner Praxis mit, die Q. nicht erwähnt, und zählt auch seine Schriften auf (selbstverständlich mit Ausnahme des Kohelet-Kommentars, den wahrscheinlich der Verf. selbst nachher vergessen zu machen suchte, denn er war nach seinem Übertritt von Hass und Verachtung gegen seine früheren Glaubensgenossen erfüllt).

16. **Samuel b. Jehuda al-Magribi** od. Samau'al b. Jahjâ b. 'Abbâs (p. 209; St. § 149), über dessen Leben, Bildungsgang und Bekehrung zum Islâm wir jetzt durch seine eigene Angaben in der noch unten zu erwähnenden Schmähschrift gegen die Juden (s. Schreiner, Monatsschrift 1898, 123 ff.) genügend unterrichtet sind. Q. glaubt, dass er aus Spanien stammte [1]) und dass er dann mit seinem gelehrten Vater [Jehuda b. Abûn] nach dem Orient eingewandert sei, rühmt sein Wissen, auch in Mathematik und Astronomie, und erwähnt seine Schriften, von denen er nur zwei (bei St. nr. 6—7) mit Namen nennt. Weiter berichtet Q. von seinem Aufenthalt in Adharbigân, wo er den Pehlwâniern [2]) und ihren Emiren diente, und zwar in der Stadt Marâga, von seinem [im J. 1163 erfolgten] Uebertritt zum Islâm (واسلم فحسن اسلامه) und seiner Schrift gegen die Juden (deren Titel افحام اليهود, d. h. Zumschweigebringen der Juden,

[1]) اظنه من الاندلس; richtiger Ibn abi Os.: واصله من بلاد المغرب.

[2]) D. h. Schams ad-Dîn Ildigiz, dem Begründer der Alabeken-Dynastie in Adharbigân (1136—1172), und seinem Sohne Muhammed (1172—1185).

er nicht erwähnt) und zuletzt von seinem Tod, der in der genannten Stadt um 570 d. H. (1174/5) erfolgt ist. — Ibn abi Oseibia (II, 30—31) nennt hier ausdrücklich Q. und vervollständigt seine Angaben u. A. durch die Aufzählung von 8 Schriften Samuel's (ergänzt durch noch 4 bei St.).

17. **Mûsa b. Maimûn,** d. h. Maimonides[1]) (p. 317; St. § 158). Den Art. Q.'s über Maimonides hat bereits vor mehr als einem halben Jahrhundert Chwolson ins Deutsche übersetzt (Ltbl. d. Orients 1846, 341 ff.). Als Vorlage diente ihm aber Casiri, weshalb die Uebersetzung Unrichtigkeiten und Omissionen enthält. So fehlt z. B. der Passus, wo Q. berichtet, dass M. die Schwester des 'Abû Ma'âli geheiratet und mit ihr einen Sohn gezeugt hat, der heute an der Stelle seines Vaters Arzt in Fostât ist, und dass derselbe Abu Ma'âli wiederum eine Schwester des M. geheiratet und von ihr Kinder hatte, darunter einen Sohn, Abu-l-Ridâ, der als Arzt im Dienste der Familie des Seldschuken Killîg Arslân [des III.; 1203—1204] in Kleinasien stand[2]). Ebenso ein anderer Passus, wo M. befahl, dass man ihn in Tiberias begrabe. — Q. ist bekanntlich auch die Hauptquelle für die vielfach in der Neuzeit gegen M. erhobene Beschuldigung, dass er in Spanien Scheinmohamedaner gewesen, dass er am Ende seines Lebens von dem aus Spanien nach Egypten eingewanderten Abu-l-'Arab b. Mu'ischa der Apostasie angeklagt wurde und dass ihn erst der Kâdi al-Fâdil mit seinem Ausspruch, dass das erzwungene Glaubensbekenntnis keine gesetzliche Giltigkeit habe, aus der Gefahr gerettet hätte. Dass aber diese Beschuldigung in das Reich der Legende zu verweisen ist, steht jetzt fest, s. das zuletzt

[1]) Im Index (p. 481b) irrtümlich in zwei Personen zerlegt: Mûsa b. Maimûni al-Isra'îli und M. b. M. al-Qurtubi.

[2]) Diesen Passus hat dann Munk (Notice sur Joseph b. Iehouda, p. 33) mitgeteilt und übersetzt. Kaufmann (RÉJ. VII, 152) vermutet die Identität des Abu-l-Ridâ mit einem anderen Neffen des M., Abu-l-Maâli Jûsuf b. Abd 'Allah. Vgl. auch St., Die hebr. Übers, p. 766, n. 60.

darüber gesammelte Material von Berliner (Israel. Monatsschrift, Beilage z. Jüd. Presse, 1901, nr. 6)[1]). Es ist merkwürdig, wie Q. gerade über Maimonides ungenügend unterrichtet war, trotzdem er selbst in Kairo seine Jugend, noch zu Lebzeiten M.'s, verbracht hat und trotzdem er mit Josef ibn 'Aknîn so eng befreundet war. So berichtet er z. B., dass M. direkt aus Spanien nach Egypten gekommen ist und weiss nichts von seinem langen Aufenthalte im Megrib; so erwähnt er seinen Komm. zum Talmud und eine Schrift gegen die Auferstehung, die er aus Furcht vor den Häuptern der Juden nur den Anhängern seiner diesbezüglichen Ansichten gezeigt haben soll, kennt aber nicht M.'s arabisches Hauptwerk, nämlich die Dalâla, die doch auch von Muhamedanern eifrig studirt wurde usw. Selbstverständlich kann man hier Q., soweit wir seinen Charakter kennen, nicht der Böswilligkeit beschuldigen, sondern nur des Mangels an richtigen und zuverlässigen Nachrichten. — Ibn abi Oseibia (II, 117; übersetzt von Chwolson ib. 353) rühmt M. über die Massen und teilt Verse mit, die der Kâdi al-Sa'îd b. Senâ al-Mulk auf ihn gedichtet hat (übersetzt ib. 348), ist aber sonst kurz. Seinen angeblichen Uebertritt zum Islâm versetzt er nach dem Megrib und berichtet darüber mit den Worten »man sagt« (وقيل). Von seinen Werken erwähnt er nur die medicinischen und das religionsphilosophische, das er als »ein grosses Werk über die Religion der Juden« (كتاب كبير على مذهب اليهود) bezeichnet.

18. **Abu-l-Fadl Benjâmin** asch-Schureiti[2]) (p. 426; St. p. 309, nr. 17), ein nur aus Q. bekannter Mathematiker

[1]) Vgl. besonders die hier nur nebenbei erwähnte Notiz von D. S. Margoliouth (JQR. XIII, 539), wo der aus Safadi mitgeteilte Art. über M. zeigt, wie sich über die vermeintliche Apostasie des M. allerlei unmögliche Legenden gebildet haben.

[2]) So liest St., s. Hebr. Bibliogr. XVI, 10, wo der Art. aus Q. mitgeteilt und besprochen ist. Lippert punktirt asch-Scharîti. Der Name Benjamin ist bei Q., der den hebr. Ursprung nicht erkannt hat, in ben Jâmin (بن يامين) getrennt.

und Arzt in Aleppo. Er war ein Schüler des Scharaf [ad-Dîn] at-Tûsi[1]), bei dem er auch noch Arithmetik, Astronomie und Astrologie sich angeeignet hat. Er verlegte sich anfangs aufs Schröpfen und war [deswegen?] von den Juden geachtet (oder verachtet)[2]), er trieb aber auch etwas Heilkunst in den Mittelklassen. Zuletzt überkam ihn die Melancholie und er starb im J. 604 (1207/8), ohne einen Erben zu hinterlassen. Nach St. (JQR. XI, 620 nr. 748) ist er wahrscheinlich identisch mit dem von Ibn abi Oseibia (II, 244_8) erwähnten Abu-l-Fadl al-Isra'ili al-Munaggim, dessen Schüler der berühmte Arzt, Muhadhdhib ad-Dîn 'Abd al-Rahîm b. 'Ali, bekannt als al-Dachwâr, gewesen.

19. Abu-l-Haggâg **Jûsuf b. Jahjâ b. Ishâq** al-Sabti (d. h. aus Cueta) al-Magribi, bekannt als ibn Samûn (od. Schamûn), d. i. Josef b. Jehûda [ibn 'Aknîn], der Lieblingsschüler des Maimonides (p. 392; St. § 170). Den Art. Q.'s über ihn hat bereits Munk (l. c., p. 11 ff.) mitgeteilt und übersetzt, es genügt also aus ihm nur manche Einzelheiten hervorzuheben. So zunächst die Nachricht, dass Joseph infolge der Almohadenverfolgungen im Megrib gezwungen gewesen ist, sein Judentum zu verheimlichen, bis es ihm gelungen war, nach Egypten zu fliehen, wo er mit Maimonides in Verbindung getreten ist[3]). Dann berichtet Q. über seine Freundschaft mit Josef und wie er diesem Anweisungen gegeben hat, wodurch er von seiner zweiten Frau Söhne zeugen konnte (also ein Schenk vor 700 Jahren!). Sein jüdischer Freund fürchtete nämlich, dass da er von seiner ersten Frau nur Töchter hatte[4]), der Sultan ihnen

[1]) D. i. Muzaffar b. Muhammed b. al-Muzaffar, der Erfinder des Linear-Astrolabiums; s. über ihn Suter, p. 134, nr. 333.

[2]) Die Handschriften (s. p. 426, n. d) haben zwei Laa.: مكحفوا u. مجحفوا, was gerade Gegensätze bedeuten. St. hat die letztere.

[3]) Hier suchen Manche die Quelle für die Confusion Q.'s, der nun das Vorgehen des Jüngers auch auf den Lehrer übertragen hat

[4]) Darauf zielen auch die Worte des Maimonides in einem seiner Briefe an Josef (bei Munk, p. 25): וכעת חיה ולשרה בן.

(nach muhamm. Recht) einen Teil der Erbschaft wegnehmen könnte. Noch interessanter ist das Versprechen, das sie sich gegenseitig gegeben haben, dem überlebenden Freund im Traume zu erscheinen und Auskunft über das jenseitige Leben zu geben, was auch Josef, der vor Q. im ersten Drittel des Monats Dhu-l-Higga des J. 623 d. H. (Nov. 1226) gestorben ist, getan hat[1]). Von den Schriften ibn Aknîn's erwähnt Q. keine einzige, dagegen erzählt er an einer anderen Stelle (p. 229) in seinem Namen, wie er in Bagdad der Verbrennung der Schriften des Philosophen Suhrawerdi, die, wie wir anderseitig wissen, im J. 1192 stattgefunden, beigewohnt hat. Auch diese Stelle hat Munk (l. c., p. 19) im Original mitgeteilt und übersetzt. — Ibn abi Os. (II, 213) hat über unseren Josef einen kurzen, aber das wesentlichste enthaltenden Artikel, der, wie es scheint, nicht nur auf Q. beruht. Von seinen Schriften erwähnt er zwei medicinische (nr. 8 u. 9 bei St.).

[1]) Josef soll dabei folgenden philosophischen Ausspruch getan haben: Das Universelle hat sich vereinigt mit dem Ganzen und das Partielle ist geblieben im Teil. Vgl. dazu St., Magazin XV, 105.

Geschichte der Familie Wallich[1]).

Von **H. Schultze.**

Die Urahnen der Wallich's haben, wie der Familienname besagt, einst in romanischen Landen gewohnt, von wo sie vermutlich im 13. Jahrhundert nach Deutschland eingewandert sind.

Die alte Heimat hat den Nachkommen der Auswanderer den Familiennamen gegeben, den sie schon frühzeitig führen, und der stets in ihnen das Bewusstsein der Familienzusammengehörigkeit wach erhalten hat.

Wallich oder Walch ist die ältere Form für das uns geläufige welsch. Es wird in zwiefacher Weise etymologisch erklärt. Grimm leitet es von Gallus, dwallus, her, richtiger ist jedoch wohl die Rückführung auf den Namen der keltischen Volker, der bei den Germanen als pars pro toto zur Bezeichnung der ganzen keltischen oder romanischen Nation diente. Aus Volkae wird nach lautlichen Gesetzen ahd. Valha, Valah, Valh, engl. Weales[2]). Hievon leiten sich alsdann die Adjektiva Walch, Walisch, Welch, Welsch ab. Wallich wird im Mittelalter wie Welch(sch) in jüdischer wie deutscher Litteratur geradezu in der Bedeutung »Italiener« gebraucht und kommt auch so als Schimpfwort vor (siehe

---

[1]) Die Anregung zu der vorliegenden Arbeit, verdanke ich Herrn P. W. in Berlin, dessen grosses Verdienst um die Sammlung und Sichtung des zahlreichen Materials ich nicht unerwähnt lassen darf. Als meinem treuen Mitarbeiter sage ich ihm auch hier meinen herzlichsten Dank; desgleichen danke ich auch Herrn Consul W. für seine gütige Unterstützung, sowie Herrn Dr. Freimann in Frankfurt a. M., der Herrn P. W. und mir bei unseren dortigen Nachforschungen ein sachkundiger Führer gewesen ist.

[2]) Siehe auch die Wörterbücher von Heyne und Schade für nhd. u. ahd. Wortschatz.

R. G. A. von Jacob. Weil Nr. 147). »Ze Walchen« ist ahd. = »in Italien« »von Walchen« »aus Italien«, aber auch »aus Frankreich«. »in walhum« ahd. = allgemein »in romana terra.« In den östl. Ländern finden sich für welsch folgende Formen: russ. Volóchn, serb. Vlâh (Walache), laus. Wloch, poln. Wloch. Namen also wie Wloch, Bloch bedeuten genau dasselbe wie Wallich. Da nun vorwiegend der Gebrauch von Walch sich auf den Italiener bezieht, müssen wir auch in erster Linie annehmen, dass die Ahnen der Wallich's aus Italien eingewandert sind. Dagegen scheinen nun jedoch folgende zwei Notizen zu sprechen, die sich in Büchern von zwei Angehörigen der Familie finden.

Die erste findet sich in einer Handschrift des Joseph ben Meir Wallich genannt Pheibusch, und ist von diesem ungefähr um 1600 eingetragen. Er nennt sich darin — ich komme unten noch eingehend auf diese Notiz zu sprechen — einen »Belga Hebraeus«, und doch hat er wie sein Vater vornehmlich in Worms gelebt.

Sodann kommt hier eine Bemerkung in der Harmonia Wallichia Medica von Jehuda Löb Wallich (Francf. a. M. 1700) in Betracht, Seite 43 am Schluss, wo sich der Verfasser »Sohn des Abraham Wallich ממשפחות צרפתי« nennt. Aus der Familie der Zarpotim (richtig Zarphatim) bedeutet aus der Familie der Franzosen, und es scheint mir, dass diese Bemerkung dasselbe ausdrücken soll wie das »Belga Hebraeus« des Joseph Wallich. Beide haben ohne Zweifel die Anschauung, dass ihre Familie aus dem Westen stammt, worin sie einen besonderen Vorzug erblicken, und ich möchte weiter annehmen, dass diese beiden Bemerkungen eine Erläuterung zu ihrem Namen »Wallich« sein sollen, den sie beide einer westlichen Heimat zu verdanken meinen, und ausgeschlossen wäre diese Annahme nicht, da man auch den Westfranken als Welschen bezeichnete, wiewohl die Bezeichnung im besonderen dem

Italiener anhaftete. Jedenfalls lässt sich danach wohl die Möglichkeit einer Einwanderung aus Frankreich nicht mit Sicherheit ablehnen.

Interessant sind hier zwei Wormser Urkunden, in denen Walch noch seine eigentliche Bedeutung hat, aber doch schon einer bestimmten jüdischen Familie anhaftet.

In einem Vergleich des Bischofs Emmerich von Worms mit der Judenschaft von Worms vom Jahre 1312 d. 25. Juli[1]) heisst es: (II) »Wir funf man han auch gemachit und geseczit, swanne einre under den vorgenannten zwelif Juden, die in der Juden rat sint, abe get, so sollen die andern eylif nach der meisten menige einen andern unbesprochen Juden, der niht ein besprochen man sie der Jutscheit und nicht ein krieheim sie noch ein drifzan oder ein Walich, benennen zu eyme ratmann. etc.« und weiter unten (IV) »so mag unser herre ein bischof von Wormsze einen andern unbesprochenen Juden in den rat seczen, der nicht sie ein krieheim oder ein drifzan oder ein walich.«

Bei G. Wolf[2]), lauten bei der Wiedergabe der gleichen Urkunden die Namen ungenauer: Kueheim, Drysam, Walch. Herr Rabbiner D. Oppenheim hat[3]) Walch richtig gleich welsch gesetzt. Unsinn dagegen ist, wie auch Epstein[4]) bemerkt, die Erklärung von Beer und Jellinek[5]), dass Kueheim gleich Kuhirte, und Walch gleich Walker d. h. Wäscher sei.— Aehnlich heisst es in einer späteren Judenordnung vom Jahre 1505 am 13. Juni. Unter anderem lautet es dort: geht einer der Räte ab, so sollen sie dem Rat 2 Juden praesentiren »doch das derselben keyner ein drieffzeann oder geborner Walch sey«[6]). Epstein (a. a. O.) verweist, nach-

[1]) Urkundenbuch d. Stadt Worms von H. Boos Bd. II., S. 45
[2]) Geschichte der Juden in Worms. Seite 31.
[3]) Allg. Zeitung d. Judentums 1862. S. 194. Anm.
[4]) Mnschr. f. Gesch. und Wiss. d. Judt. XLVI. S. 4.
[5]) Wolf a. a. O. S. 4. Anm. 4.
[6]) S. Boos a. a. O. S. 1505. Anm.

dem er diese Stelle ebenfalls citiert hat, auf eine Stelle im handschriftlichen Minhagbuch des Juspa Schammes, wo es heisst: »Es sind 3 Familien, von denen man nicht einen Parnes wählen darf, und diese sind: Elsässer, das ist die Familie Treves; die Familie Walch und die Familie . . . (Name fehlt),« und zieht hieraus den natürlichen Schluss, dass wir es hier mit Familiennamen zu tun haben, deren Träger aus dem Ausland nach Worms eingewandert waren. Denn Ausländer hatten in Deutschland nicht das Recht an der jüdischen Gemeindeverwaltung teilzunehmen.

Dryfzan oder Driefzeann entspricht wahrscheinlich dem »Treves« bei Juspa, denn die Treves schreiben sich auch Dreifuss, Trefusse, Trifes. Nach Gross[1]) stammt die Familie Treves aus Trier, französisch Trives, ihre Mitglieder konnten daher in Frankreich »Trivezans« genannt werden, woraus in Deutschland Drifzan wurde.

Den Grund für das Fehlen des Namens »Krieheim," der nicht zu erklären ist, aber sicher auch einen Ausländer bezeichnet, in der zweiten Urkunde und bei Juspa sieht Epstein darin, dass diese Familie bereits nicht mehr in Worms vorhanden war. -- Sodann weist Epstein auf den wichtigen Unterschied hin, der in den Urkunden von 1312 und 1505 zwischen den die Walchs betreffenden Bestimmungen vorliegt. In dem Vertrage von 1312 werden die »Walche« schlechthin vom Judenrat ausgeschlossen, während in der Judenordnung von 1505 dies Verbot sich nur auf geborene Walche erstreckt. Es liegt also hierin, sagt Epstein, eine Konzession für die Walche, welche in Worms geboren wurden, daher komme es, dass wir im 16. Jahrhundert bereits Walche als Vorsteher in der jüdischen Gemeinde antreffen.

Ich möchte dies noch etwas präzisieren. In der ersten Urkunde hat Walch noch rein nationale Bedeutung, doch hat man dabei eine bestimmte Familie, die aus dem Aus-

[1]) Gallia Judaica, p. 242.

land eingewandert war und sich in Worms angesiedelt hatte, im Auge gehabt. Als man nun im Jahre 1505 die neue Judenordnung aufsetzte, war Walch schon steter Beiname jener Familie geworden, deren Ausländertum bereits vergessen war, und deren Mitglieder eine angesehene Stellung in der Wormser Judenschaft einnahmen und bereits der Rechte sich erfreuten, die der deutsche Staat den seinem Scepter untergebenen Juden gab. Es gab also zu dieser Zeit ein Geschlecht deutscher Walche in Worms, die ihr gutes Heimatsrecht im Gemeinderat üben durften, und als man jetzt die alte Formel wiederholte, gebrauchte man, um ein Misverständnis diesen Walchs gegenüber, deren Rechte der Magistrat von Worms wohl kannte, zu vermeiden, die Bezeichnung »geborene Walche«, d. h. wirkliche Walche, Ausländer.

Auch im Elsass finden wir jüdische Familien, die ihren Beinamen der romanischen Heimat verdanken, ganz analog der Familie Walch in Worms. Doch tritt hier nur die Form Welch oder Welsch als Zusatz zum Namen auf. So werden bei Élie Scheid, hist. des juifs d'Alsace, genannt: S. 58 Irtzac le Welche Strassburg 1387; S. 134 in Rosheim Lazare Welsch, Élie Welsch, Leyman Welsch 1698; S. 281 ein Jean Welsch 1658.

In Worms finden wir die ältesten Spuren der Familie Wallich, und ich bin überzeugt, dass die Wallichs, die wir späterhin in Westdeutschland, wo viele von ihnen eine hervorragende Rolle gespielt haben, verstreut finden, in Worms ihren gemeinsamen Ursprung haben. Dies will ich im Folgenden, so weit es möglich ist, begründen und einen Überblick über alle uns bekannten Mitglieder geben, soweit sie in der Litteratur verstreut sich finden und ich sie selbst auf Grabsteinen und sonstigen Dokumenten habe ausfindig machen können, indem ich der Reihe nach die einzelnen Hauptzweige der Familie Wallich zu Worms,

Frankfurt a. M. (Metz), Koblenz und Bonn (Deutz), behandele.

Im Jahre 1349 wird zum ersten Mal ein Angehöriger der Familie Walch erwähnt. Es ist Walchen, der Arzt. Sein Name findet sich im Verzeichnis der Juden, die aus Worms und Speyer vertrieben, von Ruprecht in Weinhein gegen Entgeld aufgenommen wurden. Unser Walchen muss z. B. 5 Pfund für die Aufnahme entrichten. Da sich die Wallichs im 17. und 18. Jahrhundert in erster Linie als Ärzte hervorgetan haben, ist es besonders interessant, schon in so früher Zeit ein Glied der Familie im gleichen Beruf zu finden[1]). Allein wir kennen nur den Namen »Walchen der Arzt«, über seine Familienzugehörigkeit wissen wir sonst nichts, und 200 Jahre trennen ihn von den ersten Wallichs, die uns nach ihm bekannt sind.

Somit ist dann der erste Wallich, der uns als wirkliche historische Persönlichkeit entgegentritt, der älteste Urahn eines fortlaufenden Geschlechtes, erst Abraham Walch, mit vollem Namen Moses Abraham Wallich[2]). Als ein in vielen Wissenschaften bewanderter, hochangesehener Mann, der die Würde eines Vorstehers in seiner Gemeinde bekleidete, eröffnet er die Ahnenreihe der Familie, die eine so bedeutende Stellung in der jüdischen Familiengeschichte einnimmt. In seiner Jugend hatte er gemeinsam mit R. Liva Oppenheim und R. Chajjim b. Bezalel grammatischen Studien obgelegen[3]). Liva Kirchhein in seiner Schrift: מנהגים דק"ק וורמיישא[4]) zählt ihn neben anderen als Autorität für den Ritus von Worms auf: וגם שארי גדולים וחכמים כגון האלוף והגאון והפרנס מהר"ר אברהם וולך הזקן זה שקנה חכמה[5]) etc.

[1]) S. Löwenstein Geschichte der Juden in Kurpfalz. S. 6.
[2]) S. Memorbuch v. Worms in קבץ על יד III. S. 12.
[3]) S. Kaufmann Jair Chajjim Bacharach. S. 11, Anm. 3.
[4]) Manusc. der Bresl. Sem.-Bibliot. Nr. 123.
[5]) S. Kaufmann a. a. O. S. 12, Anm. 3.

Im Jahre 1584 unterschrieb er die Wormser Judenordnung [Im Archiv der Judengemeinde zu Worms][1]).

Am Donnerstag den 31. Dezember 1587 ist er eingegangen zur Ewigkeit. Über seinen Todestag heisst es im grünen Buch der Stadt Worms[2]) folgendermassen: מהר"ר אברהם וואלך ז"ל הלך לעולמו יום ח' לי כיסליו וניקבר יום ו' א' מבת שמ"ח ונתן משכון מבעת זהב עבור קבורתו פרעו היורשי' קבורתו וגם הזכורתו ולקח משכון.

Eine Aufzeichnung von Angehörigen der Familie Wallich um das Jahr 1600 besitzen wir auf mehreren Blättern einer Raschi-Raschbam Handschrift (Nr. 103) der Breslauer Seminar-Bibliotek. Diese Handschrift befand sich um 1600 im Besitz des schon oben genannten Joseph b. Meier Walch, genannt Pheibisch oder Pheibusch (Phöbus) ויבוש, וייבש, und an verschiedenen Stellen sind darin derzeitige Familienangehörige eingetragen. Diese für uns so wichtigen Notizen sind zusammengestellt und veröffentlicht von A. Berliner[3]) und von Max Landsberg[4]) in seinem Aufsatz: »Der Kodex der Raschi-Raschbam Handschrift«.

Berliner und Landsberg weichen in ihrer Lesung an mehreren Stellen von einander ab. An einigen Stellen giebt Landsberg etwas mehr, an einigen Stellen auch, wie es scheint, eine richtigere Lesart, dagegen fehlen bei ihm die von Berliner gegebenen Notizen auf der hinteren Tafelseite des Mnscr. gänzlich. Indem ich im übrigen auf diese beiden Abdrücke verweise, will ich hier nur kurz die in der Handschrift gegebenen Namen anführen.

a) Auf dem Inneren des Deckels stehen folgende Namen:

---

[1]) S. Epstein a. a. O. S. 157.

[2]) S. Kaufmann a. a. O. S. 11, Anm. 3.

[3]) Hebräisch. Bibliogr. v. Steinschneider. Bd. VII. S. 83 f.

[4]) Monatsschr. für Gesch. u. Wissensch. d. Judent. 1865. S. 373 ff. Vgl. ferner Rosin, R. Samuel b. Meir als Schrifterklärer, S. 24—30 und Brann in der MS. XXX, S. 544, Anm. 1.

1. Josef, Sohn des Meir Walch, mit dem Zunamen Phöbus, Arzt, aber nicht an sich selbst[1]).

2. Elieser, Sohn des R. Joseph mit dem Zunamen R. Pheibsch Arztes Wallich.

3. Salomo, Sohn des Joseph Pheibsch Arztes Wallich.

4. Moses, Sohn des R. Leser Arztes Wallich.

5. Moses, Sohn des R. Moses Josua Wallich, genannt Pheiwerlin, Arztes und Vorstehers.

6. Salomo, Sohn des Moses Josua Wallich.

7. Abram, Sohn des R. Josua Moses Pheiwerlin Wallich, Vorstehers.

8. Jizchak, Sohn des R. Moses Josua Wallich.

9. Eisik Wallich Vorsteher.

10. Abraham Wallich Vorsteher, Sohn des Eisik genannten Wallich zum Pockschwester Lipit (= Lisbet?).

11. Leser Wallich Vorsteher.

12. Leser Wallich zu Bettelbrunn Wallich.

13. Meir Wallich Bettelbrunn Wallich.

14. Isaak Wallich zu Rinteln Wallich.

15. Abraham Wallich zu Minten Wallich.

16. Michael Balbronn Wallich.

17. Jacob Balbronn Wallich.

b) Auf dem ersten Blatt des Codex: zuerst stehen dort noch einmal Nr. 1 und 2, dann:

18. Elieser, Sohn des Moses Wallich ein (אשכנזי) Luria, Worms.

c) Am Schlusse eines Glossars schwieriger Ausdrücke in Raschi liest man:

Im Jahre 359 nach kleiner Zahl (1599) habe ich Tor gelernt an diesem Kommentar.

Joseph b. Meir, genannt Pheibsch, Walch Rofe aber nicht an sich selbst. in Worms im Hause zur Blumen.

Darauf folgen wieder die Namen von Nr. 2 u. Nr. 18.

[1]) Die hier von Berliner angeführte Jahreszahl 5375 = 1615 ist keine Jahreszahl.

d) Auf dem ersten der 5 am Ende eingebundenen Blätter:

19. Arjeh Löb, Sohn des Darschan R. Joseph.

20. Salomo, Sohn des Arztes Elieser Wallich.

21. Moses, Sohn des Leser Wallich.

Eine zweite Quelle für diese Zeit ist alsdann das Memorbuch von Worms[1]).

Joseph b. Meir Wallich, genannt Pheibusch[2]), steht an der Spitze dieser einundzwanzig. Er ist der Käufer der Handschrift und hat sie, wie er selbst sagt, im Jahre 1599 eifrig studiert. Die von Berliner als Jahresangabe aufgefasste Zahl 5375 hinter dem Namen dieses Joseph, ist wie Rosin[3]) bemerkt, keinesfalls eine Jahreszahl. Als solche gleich 1615 würde sie überhaupt auch im Widerspruch stehen mit der Angabe des Joseph, dass er 1599 dies Buch studiert habe. Joseph b. Meir ist Arzt. Dietrich Schwab sagt von ihm[4]) »Wie ich dann zu Wormbs einen gekannt, welcher geheissen Feubus Arzt, Michael Wallig's, des Juden zu Paderborn Schwehervater. Derselbig hat etwan den Herrn des Rats zu Wormbs etliche Punkt von den Juden angebracht, darumb sie ihm feind geworden und ihn zu solchen Segenamt nicht haben gestatten noch berufen lassen wollen, bis durch die Obrigkeit gezwungen worden, dass sie ihn zulassen müssten«.

Er soll also, sagt Schwab, dem Wormser Rat irgend etwas über die Juden ausgeplaudert haben, was diese sehr erzürnt habe, so dass sie ihn an der Ausübung seines Berufes zu hindern suchten. Dass Joseph in der Tat wiederholt mit seinen Glaubensgenossen in Konflikt gewesen ist, werden wir auch gleich aus seinen eigenen Angaben

[1]) קבץ על יד III und ein Nachtrag dazu קבץ על יד IX. Jahrg. Im Folgenden zitiere ich der Kürze halber die beiden Abdrücke M. B. u. M. B. N. T. (Memorbuchnachtrag).

[2]) Beide Namen bedeuten: der Glänzende = מאיר.

[3]) Samuel b. Meier, S. 26, Anm. 1.

[4]) S. Jüdischer Deckmantel. S. 109.

erfahren. Joseph Wallich war ein tüchtiger Gelehrter und eifriger Büchersammler. Ausser der eben erwähnten Raschi-Raschbam Handschrift kennen wir noch eine Reihe anderer Schriften, die in seinem Besitz gewesen sind. Bei Steinschneider[1]) heisst es: »Am Anfang von msc. Pollak schrieb der Besitzer Joseph ben Meir Wallich (gen. Weibisch-Phöbus) Arzt im Jahr 1597 eine bibliographische Notiz«.

In der Bibliotheka Bodleiana zu Oxford befinden sich ferner noch drei Handschriften, die einst in seinem Besitz gewesen sind. Sie sind angeführt bei Neubauer in seinem Catalogue of Hebrew Manuscripts in the Bodleiana. Und zwar sind es folgende Schriften:

1. Nr. 2125: Bernhard Gordon's medicinische Abhandlungen Fol. 275. De Prognosticis. 5 Teile. Das erste Blatt ist ergänzt von Joseph b. Meir Wallich (Phöbus Arzt).

2. Nr. 2135: ס' רפואות. Darin heisst es (fol. 150b): Juda ben Elijjah lieh auf das Buch ס' רפואות fünf Thaler von Joseph ben R. Meir Phöbus an Freitag 18. Tebeth 5355 = 30. Decbr. 1594«.

3. Nr. 2312: Diätetische Vorschriften und kabbalistische Formeln für verschiedene Gelegenheiten, teils hebräisch teils jüdisch-deutsch. Auf Bl. 25 finden sich in letzterer Schrift in deutscher Sprache, aber hebräischen Schriftzeichen folgende Worte: »Fertig, Schlick in Hals inein« (d. h. »Jetzt wird einer getrunken«), »am Montag, 2. Ab, im Jahre 351 (= 13. VII. 1591) hier in der Stadt Bonn, Joseph, Sohn Meirs Wallich mit dem Beinamen Löb (לייב).« Diese Worte bezeugen, dass unser Joseph entschieden guten Humor besass. Als er die Arbeit an diesem Buche glücklich zu Ende geführt, schreibt er voll Freude an den Schluss: »Nun wird aber zur Stärkung sofort einer getrunken«. In diesem Sinne sind diese Worte aufzufassen.

Auffallend ist jedoch hier, dass er sich nennt: Sohn Meiers Wallich mit dem Beinamen »Löb« in »Bonn«,

[1]) Hebräische Uebersetzungen, S. 704.

während er sich sonst »Sohn Meiers mit dem Beinamen Phöbus« nennt und zu Worms lebt.

Was den ersten Punkt anbetrifft, so bin ich der Meinung, dass hier einfach ein Lesefehler vorliegt (ליב statt וייבש), der, da in beiden Worten drei Buchstaben die gleichen sind, sehr leicht möglich ist. Zudem soll das Pheibusch ja eine Übersetzung des Meir sein, welches beides »Der Glänzende« bedeutet, schon danach scheint Löb unhaltbar. Was die Ortsverschiedenheit anbelangt, so ist es kaum denkbar, dass sich zu gleicher Zeit in zwei Städten zwei Joseph ben Meir befinden, die Ärzte sind (denn auch der Besitzer der letzten Schrift ist sehr wahrscheinlich Arzt, da doch die Schrift medicinischen Inhalts ist), und die beide Handschriften sammeln. Wir müssen daher auf alle Fälle an der Identität dieses Joseph mit unserem in Worms fest halten und annehmen, dass er eine Zeitlang sich in Bonn aufgehalten hat.

Ferner befand sich im Besitz des inzwischen verstorbenen Rabbiners Dr. Rahmer in Magdeburg eine um 1550 in Venedig gedruckte hebräische Naturgeschichte, der von einem früheren Besitzer eine Reihe von Blättern vorgebunden waren, auf welche Joseph ben Meir Wallich eine Reihe von Recepten und von Notizen aus seinem Leben geschrieben hat. Diese Handschrift ist jetzt das Eigentum des Herrn P. W. zu Berlin. Sie umfasst 112 Seiten. Der Text ist durchgehends in hebräischer Cursivschrift niedergeschrieben und teils in hebräischer, teils in jüdisch-deutscher Sprache abgefasst. Nur hin und wieder findet sich eine Bemerkung in lateinischer Schrift und Sprache.

Herr Dr. Rahmer war damals so liebenswürdig, Herrn P. W. mit dem Manuscript auch eine Übersetzung derjenigen Stellen, die von Privatangelegenheiten Josephs handeln, abzutreten. Ich habe sie neben dem Manuscript benutzt und sie hat mir bei meiner Arbeit wesentliche Dienste geleistet.

Aus diesem Manuscript, das ich in der Folge als HS. W. zitiere, gewinnen wir einen ziemlich guten Einblick in das Leben unseres Joseph, das ich mit Berücksichtigung der anderen Quellen in Kürze darstellen will.

Das erste Datum aus seinem Leben enthält cod. Oxford 2312 vom 23. Juli 1591 mit der Ortsangabe Bonn. Die Notizen von 1594 und 1597 in cod. Oxford 2135 und ms. Pollak enthalten keine Ortsangabe. — Im Jahre 1599 befand er sich dann nach den Angaben in der Breslauer Raschbam-Handschrift in Worms im Hause zur Blumen.

Er nennt sich hier wie stets: »Joseph ben Meir Walch genannt Pheibusch (וויבוש ,וויבש) Arzt aber nicht an sich selbst.« Letzteres ist eine Bescheidenheitsformel und will besagen, dass der Arzt sich selbst nicht zu helfen vermag. Wir dürfen seinem Namen ein Dr. med. vorsetzen, denn auf Seite 50 der HS. W. erfahren wir, dass er sich zu Padua den Doktorgrad erworben, denn er nennt sich dort: »ego Beyfus Josephus Belga Hebraeus filius cl. maieri Walchi medeine doctoratus à Badua«[1]).

Leider setzt er nicht hinzu, wann er daselbst den Doktor gemacht hat; wir dürfen aber vermuten, dass es vor 1600 geschehen ist. Diese Bemerkung ist von anderer Hand und mit dunklerer Tinte eingetragen, dem schärfer Zusehenden wird es jedoch nicht entgehen, dass unter dieser Schrift sich die Handschrift und Tinte des Joseph Wallich befindet, und von später Hand nur ein Übermalen stattgefunden hat. Ausser dem Doktortitel bringt uns diese Notiz noch zwei bemerkenswerte Punkte. Davon ist das »Belga Hebraeus« bereits oben besprochen worden, es bleibt nur noch der dritte, das »Beyfus«, übrig. Dies »Beyfus« muss dem וויבוש entsprechen, dass wir in Pheibusch umsetzen müssen. Man könnte vermuten, dass das Wort durch das spätere Übermalen entstellt sei, doch

[1]) Es ist dies in latein. Schrift geschrieben. Medeine ist aus medecine, wohl von dem Uebermaler verstümmelt.

scheint mir sicher auch ursprünglich Beyfus dort gestanden zu haben. Er hat also jedenfalls den Namen וייבוש in Beyfus umgeschrieben, was phonetisch wohl angeht. Über die richtige Ableitung des Wortes war er offenbar nicht unterrichtet.

Im Jahre 5363 d. i. 1602/3 finden wir ihn alsdann in Mainz, wo er sich als Arzt niederliess[1]). Aber er sollte hier nicht lange wohnen. In HS. W. S. 26, Zeile 5—10 erzählt er, wie er im Jahre 1604/5 mit vier Ärzten wegen eines Receptes habe disputieren müssen, wie er sie aber aus Büchern überwiesen habe; doch sei man ihm darum übel gesinnt gewesen, sogar auch jüdische Einwohner hätten sich mit seinen Gegnern verbündet; da habe er sich dann auf den Weg gemacht und sei nach Worms gezogen in sein Haus, das er früher verlassen habe. Es wird dies das Haus zur Blumen sein, in dem wir ihn 1599 nach der Raschbam-Handschrift fanden, und das auch wohl sein Geburtshaus gewesen ist.

Aber auch hier in Worms sollte er nicht völlig ungestört seinen Beruf ausüben. Zunächst muss er seine Kenntnisse vor dem Rat darlegen. HS. W. S. 26 Z. 1—4 sagt er: »Heut Donnerstag, den 27. Cheschwan 5369 d. i. den 27. October nach ihrer Jahreszahl 1608 (= 6. November neuen Stils) bin ich hier in Worms mit den Ärzten vor dem ganzen Rat gestanden und hab müssen mit ihnen disputieren, bin gottlob wohl bestanden«. Dass ein Jude den Doktortitel führte, war damals eine seltene Erscheinung, und so ist es denn nicht zu verwundern, dass Zweifel auftauchten, ob Joseph ihn führen dürfe. Auf Seite 26, Zeile 11—15 erzählt er, wie am Mittwoch 26. Januar 1611 (= 12. Schebat 5371) ein Schreiben an den Rat zu Worms gekommen sei: »Wegen einer ווטטונג (= Wette) im Braunschweiger Land, ob ein Jude kann doctorirt (נמוקטוירט) sein, ist an den Rat geschrieben worden, hab müssen meinen

[1]) HS. W. S. 53, Zeile 1.

Doctrir-Brief (מוקטריר בריב) in der Kanzlei abschreiben lassen, auch haben mich die Ärzte verklagt, ich hätt ein Gift in einen Recept geschrieben, hab meine Bücher den (עהרונים[1] (Ratsherrn) gewiesen und hab sie besiegt«.

Das Jahr 1611 scheint ein recht schweres für unsern Joseph gewesen zu sein. Auf die damals vorgefallenen Ereignisse bezieht sich jedenfalls auch die oben gegebene Notiz von Dietrich Schwab. Schwere Anfeindungen von seinen Glaubensgenossen, mit denen er scheinbar recht selten in Eintracht gewesen ist, hat er erdulden müssen. Welches der Grund dazu gewesen ist, erfahren wir nicht, und ob Dietrich Schwab recht hat, ist fraglich. Im ms. W. S. 109, 110 befindet sich die Abschrift eines Briefes, den der Bedrängte Hilfe suchend an die Gemeinde zu Frankfurt gerichtet hat, aber einen klaren Einblick in seine Lage gewinnen wir nicht dadurch.

Das lange Schreiben ist nicht übel stilisirt; in einer reich mit Bibel- und Talmudstellen verbrämten Reimprosa klagt der Verfasser, dass er sich in tiefem Elende befinde. Eine freche, treulose und übermütige Gesellschaft umgebe ihn; vor ihrer Hinterlist müsse er sich retten. Und dann heisst es von seiner Frau und Tochter: »Und meine Frau, die kluge und bescheidene, auch meine Tochter, die jungfräuliche, unverheiratete, die andere an Weisheit und Sittsamkeit überragte, ihr gegenüber müsste der Mond erröten und die Sonne sich schämen, wie ist sie jetzt verhasst zu Hohn und Spott geworden aller, die sie sehen; wer sie trifft, speit vor ihr aus. Jüngst ging sie mit der Tochter des R. Lasen in den Saal, wo die Jungfrauen zu tanzen pflegen, da kamen alle Frauen mit Pauken und Reigentänzen heraus, und sie stiess man von Stufe zu Stufe. Wer hätte da leben können. Sie stürzten auf die Kniee und fielen auf

[1]) Die עהרונים sind nur eine nachlässige Schreibung für die עירונים (Rathsherren), vor die er an anderer Stelle zur Verantwortung gezogen wird.

ihr Gesicht und sie weinten laut vor vielen Schmerzen« etc. und weiter sagt er: »Ausser den verschiedenen Schmähungen und Zurücksetzungen, die wir von den Spöttern und Gewaltmenschen empfingen, ladet man uns und unsere Frauen und Kinder weder zu Hochzeits- noch zu Beschneidungs-Mahlzeiten ein«. Dann ruft er zum Schluss die hohe Frankfurter Gemeinde an: »Nehmt jeder die Pfanne seines Verstandes, tut hinein das Feuer der Liebe und Demut, leget darauf das Räucherwerk der Brüderlichkeit, traget sie schnell in die Gemeinde, bevor der Groll über die abtrünnige Gemeinde ausbricht« u. s. w.

Seine Unterschrift lautet: »Dies ist der Wunsch eures' Dieners, des niedrigen Wurmes, des bescheidenen Feibisch, Sohn Meir Wallich des Arztes (nicht für sich). des Betrübten und Verfolgten.

Der Brief ist datiert vom Freitag 17. Elul 5371 (= 26. August 1611).

Mit ihm in gleicher Lage befanden sich die im Brief erwähnten R. Hirz, R. Mosche und R. Lasen.

Der Streit ist dann wohl beigelegt worden, so dass er in Worms seinen Wohnsitz beibehalten konnte.

Am Mittwoch, 19. Adar I, 5372 (= 22. Februar 1612) brachte ihn Jokeln, der Mann seiner Schwester Jutelchen, in eine peinliche Situation. Derselbe hatte 300 Thaler gestohlen und wollte nun, wie es scheint, seiner Frau und seinem Schwager die Schuld aufbürden. So wird denn Joseph und Jokeln vor die Ratsherrn gerufen, aber den Jokel erreichte der Verräterlohn. Man setzte ihn in den מגאון מורן (Pfaunturm der Turm am Pfaenburgedor) und stellte ihn Sonnabend darauf, den 25. Februar um 10 Uhr, auf den Stein, d. h. an den Pranger, und verwies ihn alsdann aus der Stadt[1]). »So sollen alle meine Feinde zu Grunde gehen«, schliesst der Vf. seinen Bericht.

Zwei Jahre später wäre es ihm wiederum beinahe

[1]) HS. W. 26, Z. 16—22.

schlecht ergangen. Er hatte damals jeden Tag vier Mal in הרנסחיים (Hernsheim?) den Junker Wolf von Dallburg zu besuchen. Nun traf es sich, dass sich eines Tages jemand bei dem Junker befand, der grindig an den Beinen war und von dem Judendoktor Heilung begehrte. Dieser verschrieb dem Kranken ein Digestiv- und ein Purgirtränklein. Das war am Mittwoch, den 5. Cheschwan 5375 (= 8. Oktob. 1614). Am Donnerstag aber liess man ihn rufen da der Kranke hässlich täte, keinen Athem hätte, Blut spie und ihm der Hals brannte. Joseph vermochte jedoch nicht zu helfen, der Kranke starb am Sonntag darauf, und auf den Judendoktor lenkte sich der Verdacht, ein Gift angewendet zu haben.

Er machte eine Supplikation an den (קהער[1], und dieser sprach ihn frei. Joseph wundert sich selbst über diese Gerechtigkeit, wenn er sagt: »Der קהער ist ein Judenfeind und vergiesst leicht Blut, schröpft einfach die Zauberer, hält streng Ordnung. Ich hab alles mit Büchern überwiesen, aber mein ganzes Leben lang ist mir mein Leben nicht also נוא (nu) gestanden«[2]).

Im Adar (März) 1616[3]) waren kaiserliche Kommissare in Worms, die an den Rat die Forderung stellten, dass er den Juden die ärztliche Praxis untersage. Der Rat ging jedoch nicht darauf ein. Im Nissan (April) aber wurde in der Landschaft in so und so viel Städten und Dörfern bekannt gemacht, dass kein Dörfler sich ärztlichen Rat beim Juden in Worms holen solle. Im Siwan des folgenden Jahres kamen dann die Kommissäre wieder nach Worms

---

[1]) Wie Herr Dr. Brann meint, ist קהער nichts anderes als קיר"ה קיסר יר"ום היודו, d. h. »des Kaisers Majestät«. Der Volksmund machte קהער daraus und dachte etwa an den »kaiserlichen Herrn«. Gemeint muss nicht gerade der Kaiser persönlich sein. Es kann vielmehr auch an eine kaiserliche Behörde gedacht werden.

[2]) HS. W. S. 26. Z. 23 — Schluss d. Seite.

[3]) HS. W. S. 25. 19 — Schluss d. Seite.

und erneuerten die alte Forderung, aber der Rat widersetzte sich standhaft und nahm den Juden in seinen Schutz.

Im Jahre 5379 (1619) bekam er es abermals mit dem Rate zu tun. Am Dienstag 27. Tammus (= 9. Juli) war ein Schreiben an den Rat gekommen, dass ein Veit von Horgum und seine Maitresse auf der Folter bekannt hätten, dass Joseph Wallich im Tischri (September/Oktober 1618) ihnen geholfen habe, ein Kind abzutreiben. Es gelingt ihm aber nachzuweisen, dass die von ihm gereichten Medikamente das Gegenteil hätten bewirken müssen, er also jene in Wahrheit hintergangen habe. Vorsichtiger Weise hatte er auch gleich nach dem Vorfall zwei[1]) Stadträten davon Meldung gemacht. So wurde dann dem Veit der Kopf abgeschlagen. Nach heutigem Recht freilich wäre Joseph zwiefach strafbar gewesen: 1. weil er ein Berufsgeheimnis verraten, und 2. weil er das Gegenteil von dem vorgenommen hatte, wozu er beauftragt war.

Das Gerücht von dieser Schuld des Joseph war schon vorher kursiert, ohne dass dieser etwas gewusst hatte. Den beiden Vorstehern Abraham, dem Eidam des Liwchen Oppenheim, und Mendel zur Heppen (»vertilgt sei ihr Name!« setzt Joseph hinzu) war es bekannt gewesen, aber sie hatten ihm nichts davon gesagt und ihn nicht gewarnt, auch unter die Vorsteher oder die 8 war er deshalb nicht aufgenommen worden. Joseph beklagt sich bitter über diese Treulosigkeit, aber sein Glück hatte ihn auch so errettet[2]).

Auf S. 24 findet sich noch eine Notiz vom Jahre 1621 »Heute Freitag den 5. Ab 5381 (= 23. Juli 1621) hat meine Tochter Liput (sie lebe) den Scheidebrief bekommen von Michael Delbürn (sein Name sei vertilgt); es ist eins unter meinen Bekümmernissen gewesen, kost mich 800«.

Auf Seite 12 der HS. W. findet sich alsdann noch ein Bericht von einem Ereignis am Neujahrstage 5393 (=

[1]) Christofel Weber u. Berend Bender.
[2]) HS. W. S. 24.

16. September 1632). Es handelt sich um einen grossen Streit, den sein Sohn Leiser Rofe mit seinem (Josephs) Verwandten Jacob Glück[1]), der ihm 50 Reichsthaler schuldete, gehabt hat. Die Sache kommt vor den Rat, und da man über die Herkunft der 50 Thaler allerlei munkelt und denunciert, werden schliesslich beide Parteien Jakob Glück und sein Sohn, Joseph mit seinen Söhnen Leser und Salomon gefangen gesetzt, kommen aber schliesslich alle gegen Bürgen und hohe Geldzahlungen wieder frei. Auch hier wieder hat er sich über die laue Hilfe von Seiten der Glaubensgenossen zu beklagen.

Ein reich bewegtes Leben hat so der Dr. Joseph geführt. Nach dem Memorbuch[2]) ist er im Jahre 5403 (1643) aus ihm geschieden. Er besass eine zahlreiche Familie. Über sie erfahren wir Folgendes aus dem Memorbuch, der Raschbam-Handschrift und HS. W. Sein Vater war R. Moses Meir, Sohn des Isaak Wallich. Er starb um 1615[3]). Eine Schwester von ihm Jutelchen lernten wir aus HS. W. S. 26 kennen, als Frau eines R. Jokel, eine andere Töltzche (M. B. S. 13) starb um 1637.

Er war vermählt mit Frau Vogel, welche am Sonntag den 20. Nissan 398 (= 4. April 1638) starb[4]). Aus ihrer Ehe waren entsprossen: zwei Söhne Elieser und Salomo[5]). Ersterer starb am 16. Ijjar 403 (= 5. Mai 1643) zu Metz (M. B. 16), wo er ebenfalls den Beruf eines Arztes ausgeübt zu haben scheint, vielleicht hatte er sich nach seinem Prozess mit Jakob Glück (1632) dorthin begeben, er starb im selben Jahre wie sein Vater.

Ausser diesen beiden Söhnen werden noch vier Töchter genannt. Aus HS. W. S. 24 kennen wir bereits die

[1]) Dr. Brann liest גלוץ = etwa Glotz.
[2]) M. B. a. a. O. S. 16.
[3]) S. M. B. S. 9 u. M. B. N. T. S. 8.
[4]) S. M. B. p. 14 u. N. T. pag. XIV. 39.
[5]) Nr. 2 u. 3 in der Raschbamhandschr.

Liput, die von Michel Delbürn den Scheidebrief erhält, doch könnte diese ev. mit einer der folgenden identisch sein.

Das Memorbuch verzeichnet den Tod einer Frau Jinteln, Tochter von Joseph Pheibsch Rofe um 1640[1]) und den Tod einer als Jungfrau verstorbenen Tochter am 21. Elul 395 n. kl. Zahl (= 4. September 1635)[2]). Eine vierte Tochter war vermählt mit Michael Wallich aus Paderborn[3]) der wie sein Bruder Jakob in dem Familienverzeichnis in der Raschbam-Handschrift aufgeführt, ist als Balbronn Wallich[4]). Vielleicht ist die im Memorbuch als Frau eines Jakob Wallich angeführte Edel, Tochter des Mose Mendels aus Frankfurt, die Dienstag 15. [lies 16.] Tebeth 5396 (= 25 Dezember 1635) starb, die Gattin dieses Jakob Balbronn Wallich gewesen. Dies ist sogar wahrscheinlich, da ein etwaiger zweiter Jakob Wallich sonst sicher in der Handschrift mit aufgezeichnet worden wäre[5]).

Michael und Jakob sind Söhne des Lazarus Wallich, der ohne Zweifel mit dem R. Leser Wallich, Vorsteher zum Bettelbrunn Wallich, in der Handschrift, identisch ist[6]), (Bettelbrunn und Balbronn = Paderborn)[7]) Dietrich Schwab im jüd. Deckmantel, bemüht sich, diesen Lazarus (Leser) Wallich möglichst schlecht zu machen. An einer Stelle, wo er davon spricht, dass die jüdischen Ärzte abgefeimte Betrüger seien, heisst es (p. 53) »Ich will nit leugnen, dass sie mal bisweilen Mittel treffen und nit alleweil ihre mörderische Anschläge doch wegen ihres eigenen Nutz's und Vorteils gebrauchen. Wie dann hie zuvor zu Paderborn Lazarus, Michaelen Walligs Vater, zwar etliche kuriert hat, weil er ein armer Bettler war und

[1]) A. a. O. p. 14.
[2]) S. M. B. N. T. P. XIII 27.
[3]) Siehe Schwab, jüdischer Deckmantel, p. 109.
[4]) Siehe in der Aufzählung oben Nr. 16 u. 17.
[5]) Siehe M. B. N. T. P. XIV. 9.
[6]) Siehe oben Nr. 12.
[7]) Siehe Schudt, jüd. Merkwürdigk. II. p. 401.

anders mit seinen Kindern kein Unterhaltung haben kunnt, aber ob er allemal mit allen Patienten aufrichtig umgangen und insonderheit mit denen, an deren Gesundheit er als bald misstraut und desperieret, ist Gott bekannt.«

Und weiter heisst es dort über Michael und Jakob (p. 74):

(D. Verf. spricht vom Gesang der Juden.) »Wie auch in gleichem Fall vor etlichen Jahren allhie zu Paderborn der begleiter Jud Michael Wallig als ihr verordneter Baroch'scheomar-Sänger, mit Hülff seines Bruders Jakob, hat meisterlich damit prangen und die Stimm nit anders als der Polypus sein Farb mutieren können, aber dieweil er den numeris musicis et epicureis insonderheit auch bei dem kühlen Wein aussgewartet und daher die Arithmeticos in acceptis et expensis nit genug in Acht genommen, hat er eine Zeit lang den Vagant gesungen, und zwar denselben so weit herumgeführt, dass man ihn wiederum zu kehren und mit Reutern und Knechten hat holen müssen, wie denn solches jedermann dieses Ortes wissend und bekannt ist. Daher dann zu befürchten, dass er gar aus dem Ton und Melodey gekommen, und solche Musik jetziger Zeit bei ihm erliege und erstumme; insonderheit aber, dieweil sein Bruder ihn wegen eingefallner Uneinigkeit in diesem Fall verlassen, und sein Schwager vielleicht sagen würde, welches die gefangnen Juden im 13. [vielmehr 137] Psalm sprechen: Wie sollten wir des Herrn Lied singen in einem fremden Ort oder Lande? etc.«

Wenn auch Schwab hier übertreibt, Tatsache scheint zu sein, dass Michael Wallich verschuldet gewesen, und die Polizei ihn gewaltsam nach Paderborn zurück geführt hat.

Wie wir schon bei Joseph und Lazarus gesehen haben, waren die Wallichs meist unvermögende Leute, die lieber sich der Wissenschaft widmeten, als auf Gelderwerb ausgingen und irgend einen Handel betrieben. Darum finden wir wiederholt verschiedene von ihnen pekuniär in äusserst bedrängter Lage.

Lazarus Wallich scheint aber ein äusserst tüchtiger Arzt gewesen zu sein, wenn sogar Dietrich Schwab[1]) es anerkennen muss, dass er glückliche Kuren gemacht habe. Er setzt allerdings ein »bisweilen« hinzu, aber eine verfehlte Kur scheint ihm nicht bekannt gewesen zu sein, sonst hätte er sie sicherlich nicht als Beispiel für die Gewissenlosigkeit des Judenarztes unerwähnt gelassen.

Ein Bruder des Lazarus Wallich war vielleicht der in der Handschrift genannte[2]) Meir Bettelbrunn Wallich.

Der oben am Anfang dieses Abschnittes (S. 62) behandelte Moses Abraham Wallich Parnas ist in der Handschrift nicht verzeichnet. Dagegen findet sich der Name seines Sohnes, des R. Eisik Wallich Parnes.

Da er neben Joseph der bedeutenste von den in der Handschrift genannten ist, müssen wir bei ihm ein wenig länger verweilen. Von seinem Vater hat Eisik die Lust an der gelehrten Beschäftigung, die Liebe zur Wissenschaft geerbt. Ein besonderes Interesse scheint er aber für die Poesie gehegt zu haben, und er hat nicht nur die Gedichte anderer studiert und gesammelt, sondern er hat sich auch selbst in dieser Kunst versucht und uns ein Stück seiner Lebensauffassung in einem Gedichte niedergelegt, das uns in einer von ihm zusammengestellten Gedichtsammlung erhalten ist. Gewiss hat er noch mehr gedichtet, dies eine jedoch ist allein uns erhalten geblieben.

[1]) Siehe oben S. 75.

[2]) Siehe oben Nr. 13.

(Fortsetzung folgt).

Mathematik bei den Juden (1551—1840).

Von **Moritz Steinschneider.**

Vorbemerkung.

Unter derselben Überschrift bearbeitete ich die Literatur der Mathematik bei den Juden von der talmudischen Zeit bis 1440 und (»Die mathematischen Wissenschaften bei den Juden«) von 1441—1500 in der *Bibliotheca Mathematica*, her. von G. Eneström., Jahrg. 1893—99 u. 1901, und von 1501—50 in den Abhandlungen zur Geschichte der Mathematik, Heft IX, Leipzig 1899[1]). Die Fortsetzung sollte für die B. M. die Schriften über den jüdischen Kalender ausschliessen (über letzteren im Allgemeinen s. meinen II. Artikel im Jahrbuch zur Belehrung u. s. w. Beilage zum Jüd. Volkskalender, herausg. von M. Brann, Jahrg. 43 u. 44, 1895, 1896)[2]), welche wahrscheinlich für die Geschichte der Mathematik überhaupt uninteressant erscheinen mochten, während sie, mit ihrem verschiedenartigen Beiwerk, für die Kulturgeschichte der Juden wenigstens so viel Bedeutung haben, als ihr Anteil an den Fortschritten der Mathematik, welche unter allen Wissenschaften wohl am wenigsten von der Nationalität (genauer der *Abstammung)* abhängt, hier umsoweniger, als die Juden der neueren Zeit immer mehr sich der verschiedenen Sprachen bedienen. Nach der politischen und bürger-

[1]) Dazu »Die jüd. Mathematiker u. s. w. zugleich ein Index, zu M. Steinschneider's Mathematik bei den Juden (mit Angabe der Daten), zusammengestellt von Adeline Goldberg«, Frankf. a. M. 1901 (12 S.).

[2]) Im Art. לוח des Cat. Bodl. p. 558 ist für Prag 1665 zu lesen 1656; die Ausg. 24° (so) Ven. 1566, angebunden an Ms. Florenz, Plut. II. Cod. XVI (Biscioni p. 218 in 8°) ist vielleicht mit einem, allerdings unbekannten, Gebetbuch gedruckt.

lichen Gleichstellung im Westen Europas (1848) bleibt die Zusammenfassung jüdischer Mathematiker fast nur für den Zukunftsstaat der Zionisten von Bedeutung, während die hebräische Sprache und der neue »idische« Jargon (אידיש) im uncivilisirten Nordosten weniger Originales als Übersetztes aufzuweisen hat. Andererseits haben die Kalender, ihre theoretische Begründung und praktische Ausführung, ein mit dem Judentum verknüpftes Interesse, welches wohl in vielen Fällen den jüdischen Berechner zum Mathematiker überhaupt entwickelte.

Ich streife hier an die allgemeinen Betrachtungen, welche in den ersten 4 Paragraphen der ersten Abhandlung zur Sprache kommen und hier nicht wiederholt werden sollen[1]).

[1]) Wenige kurze handschr. Randnoten mögen hier Platz finden: S. 69 und 71. Zur Bezeichnung der Zahlen 500—900 durch die hebr. Endbuchstaben vgl. A. Epstein in Rev. d. Ét. J. Bd. 42, p. 192 (über eine Masora des X. Jahrh.); vgl. meine Vorlesungen über hebr. Handschriftenkunde. S. VIII.

S. 70 A. 2. Einführung unserer Ziffern, s. Bibl. Math. VII, 42.

S. 71. Teilung der Stunde in 1080 חלקים, schon im Streite zwischen Saadia und Ben Meir.

S. 105 ff. Literatur: Balthasar Seb. Scheidt (bei Fürst III, 264 Scheid; gest. in Strassburg 26. Nov. 1670), Astronomia hebr. imprimis autem biblica .... 1660 (Allg. Deutsche Biogr. Bd. 30, S. 709, fehlt bei Fürst, B. J. III., 264).

Samuel Reiherus, Mathesis Mosaica, sive loca Pentateuchi mathematice explicata, Kiliae 1679, 4° (Imbonatus, p. 236; fehlt bei Fürst, B. J. III, 144).

Ed. Mahler, Beitrag zur Mathematik der Hebräer. Ueber Näherungswerte, irrationale Quadratwurzel, Maimonides, Comm. zu Mischna Erubin f. 35b, in Zeitschr. f. d. Realschulwesen IX, 1884. S. 469—71.

Isidor Loeb in Paris hat eine Abhandlung über die Mathematik im *Talmud* verfasst, aber nicht herausgegeben (Rev. Ét. J. XXIV, 163, 165).

L. Schiaparelli, L' Astronomia nell' antico Testamento Milano 1903.

Zum Index: Bonet de Lattes, auch Jakob b. Immanuel. — Bongoron, s. Jakob b. David etc.

Die Materialien zu dieser Abhandlung begann ich zu sammeln in den Jahren 1846—48, zunächst für den Artikel Jüd. Literatur in Ersch und Gruber, und setzte mir zeitig die Grenze 1840 aus verschiedenen, zum Teil äusserlichen Gründen, ein wesentlicher ist in dieser Vorbemerk. bereits besprochen.

Eine verhältnismässig geringe Zahl von Schriften oder Autoren, für welche ich keinen engeren Zeitraum ausfindig machen konnte, ist hinter der chronologischen Aufzählung zu finden, ohne Unterschied, welcher Periode sie angehören.

Die Angaben beschränken sich bei Drucken in der Regel auf die notwendigsten bibliographischen mit Verweisung auf Quellen, wie *Catalog Bodl.* (»CB.« Ziffer der Col.) *Zedner*, *Rosenthal* (Roest), *Benjacob*, אוצר הספרים.

Ausser einem alphabetischen Register der Autoren 1551—1840 beabsichtige ich, ein alphabetisches Verzeichnis sämtlicher hebräischen Büchertitel, auch die früheren Perioden einschliessend, und als Anhang eine Anzahl neuerer Schriften über den jüdischen Kalender nebst Tabellen über längere Zeiträume anzuschliessen. Die Abkürzungen der citirten Quellen kommen zuletzt.

1551 lebte in Rom Abraham, und 1552 Daniel b. Efraim (Vogelstein und Rieger, Gesch. d. Juden in Rom, II, 420). Die italienische Bezeichnung *Astrologo* kann in jener Zeit auch Astronom bezeichnen; es ist nicht wahrscheinlich, dass sie das Gewerbe der Sterndeutung betrieben und danach benannt wurden; aber auch dann mussten sie einigermassen Sternkundige im mathematischen Sinne sein.

1551 wurde in Italien ein hebr. Commentar über ein astronom. Werk eines Christen (verf. 1466) geschrieben, ms. Paris 1097. Letzteres ist höchst wahrscheinlich die Theorica des Georg *Purbach* (*Peurbach*), der Commentator

vielleicht Mattatja Delacrut (Hebr. Uebs. S. 460, M. b. d. J. in Abhdl. S. 483).

1551 –70 blühte in Constantinopel der Karäer Moses Begi (בגי, aber auch ביגי kommt vor, wahrscheinlich vom türkischen Beg). Über seine Zeit gaben die Quellen allerlei Irrtümer (s. HB. XX, 98); auch das Verhältnis seiner Schriften ist noch nicht ganz klar. Nach Sluzki (bei Benj. S. 363 n. 2046) enthält das Gesetzbuch מצות משה auch משאת משה und אהל משה und blieb unvollständig. Nach den Mitteilungen in Pinsker's Catalog S. 7, 8, W. [2], [8], [9], [10] dürfte in מצות מ' die Abhandl. über קדוש החדש fehlen, wovon S. 15 n. 6[4] ohne genaue Angabe der Stelle im Werke nur die Reime am Anfange mitgeteilt sind. Ms. Geiger 13 (HB. XVII, 12) habe ich nicht näher untersucht; dort bildet der Kalender den Anfang, dann folgt ענין העריב (so lies), Sabbat, Festtage.

1552 schrieb Lewa Oppenheim aus Worms עברונות, welche Elia Loanz 1586, ms. Opp. 1670 Qu. (Neub. 676) wörtlich copirte, wie er selbst bemerkt, mit dem ursprünglichen Datum. Diese Notiz ist im Catal. der Hamburger mss. S. 125 vernachlässigt; sie fehlt auch im Magazin f. d. Wiss. d. Jud. I, 52.

Aus demselben Jahr stammen die anonymen Kalenderregeln in ms. Münch. 573 (Neub. 1776), worin Jechiel Ginzburg (oder Günzburg) und Josef Oppenheim in Frankf. a. M. als lebend angeführt werden.

Derselbe Jechiel wird angeführt in Ms. Leyden, Scal. 19 (Catal. p. 379), als gestorben in Safat, von einem Zeitgenossen 1557 (s. unter diesem Jahr); vgl. auch ms. Hamb. 290[3], Münch. 394[3], Neub. 2078, vgl. 2007[3], 2063[3].

1553. Jochanan Treves b. Naftali (zu unterscheiden vom Homonymus 1510—50, CB. 1399, unserer fehlt bei N. Brüll, Jahrb. I, 204 und bei Mortara, Indice

p. 66) redigirt עברונות (Kalenderregeln u. s. w.), ms. Opp. 719 Qu. (Neub. 861[5]).

1553. Unter diesem Jahr habe ich wegen eines Bodl. ms. (vgl. Neub. 2036—8) ein Doppelwerk notirt welches aber jedenfalls schon 1546 existirte.

Moses Almosnino, Prediger in Salonichi, commentirte im Alter von 30 Jahren[1]), die *Sphaera mundi* (hier כדור העולם genannt) des Jo. Sacrobosco unter dem Titel בית אלהים und[2]) die *Theorica* planetarum des Ge. Peurbach (oder Purbach, hier עיון הכוכבים המשרתים) u. d. T. שער השמים. Von mehreren mss., angegeben in HÜb. S. 546[1]) ist die letzte jetzt Berlin 229 (Verz. II, 79). Für Sacrobosco ist die Übersetzung des Abraham Abigedor benutzt, aber vielfach berichtigt; für Peurbach die eines Anonymus, von Ahron Afia (עפיא, s. unter J. 1568) wörtlich wahrscheinlich aus dem Spanischen. Moses hat zu seinem weitläufigen Comm. den lateinischen des Franciscus Capuanus (de Manfredonia) benutzt.

1554. Abraham Kohen copirt die Arithmetik des Isak b. Moses und begleitet den Text mit *Anmerkungen*, ms. Paris 1095.

1557. Isak b. Jechiel Aschkenasi verfasste einen Commentar (פירוש) über dunkle Stellen im Kalenderwerke שש כנפים von Immanuel b. Jakob (verf. 1340), wozu er hauptsächlich andere Stellen in demselben Werke benutzt zu haben gesteht (נגנבתי דברי המחבר), was aber einem Commentar eher zum Lobe gereicht, ms. Leyden 66 (Catal. p. 282); s. auch unter dem J. 1371.

1557/58 schrieb Elia b. Moses Trautlein (מרוישלן) in Worms עברונות, ms. Leyden Scal. 19 (Catal. p. 376); er ist wohl auch der Redakteur und hat Etwas von Jechiel Günzburg gehört, der in Safat starb (s. oben unter 1552).

1559. Elieser (nicht Elasar), genannt der Astrolog (החוזה), compilierte ein astrologisches Werk: ניא חזיון aus

[1]) A. 346 »zu beiden Stellen«, lies: zur 1. Stelle.

verschiedenen Quellen, zum Teil aus Übersetzungen ins Hebräische, ms. Opp., Neub. 2066 (Näheres in Hebr. Übs. S. 351), und hat wahrscheinlich ein grösseres astrologisches Werk verfasst. Er kennt Copernicus. Er ist vielleicht Elieser, Verf. eines Commentars (פירוש) zum Centiloquium (ס' הפרי) des Ptolemäus, ms. Vatican 477 f. 142, wenn nicht etwa dieser Comm. nur ein Bestandteil jenes grösseren Werkes sein sollte.

1559. לוח הזהב die sogen. goldne Tabelle, copirt von Abraham b. Simeon aus Mannheim, ms. Mich. 613 (im Catal. לוחות התכונה, Neub. 2073[1]); die Tabellen beginnen schon mit den Jahren 1512—17?

1561 ist ein anonymes שארית יוסף und ein Teil einer anonymen vorangehenden Schrift über den Kalender geschrieben (ob verfasst?) in ms. Paris 109.

Kalender, mit dem Jahr 321 (1561) beginnend, f. 82, und Kalendertabellen f. 90—92 des ms. Reggio 38 (Neub. 2316 beschreibt dieses ms., welches grösstenteils schwer zu lesen ist, zu kurz; meine Notizen sind vor dem Kauf der Bodl. vom Besitzer Schorr gemacht), dürften von dem Arzte Gabriel b. Jehuda herrühren, der in dieser Zeit allerlei in demselben ms. geschrieben hat, unter Anderem f. 83 mit seinem Namen, s. die hebr. Uebers. S. 843 (s. auch S. XXXII zu S. 782).

F. 54b desselben ms. ist Astrologisches und Meteorologisches geschrieben: ימי החדש ושמושיהם ומלאכתם וחפציהם ויציאתם וביאתם ז' טוב לכל מלאכה; dies geht aber nur bis zum 21. des Monats.

F. 55 unten: המסורת ששלח אלי החכם שלמה מסוראנו העתיקו מאת ספר יוסף מסיסא לדעת החיטה אם הוא בזול וכו' ונתעשר כמ"ר משה מכלאנימו ז"ל.

Es folgt aber darauf Nichts von einem sogen Bauernkalender, sondern eine Tabelle über Sonnenaufgang: לוח לדעת בכל חדש באיזה שעה יזרח השמש.

F. 56b unter der Überschrift משפ"ט (wohl in astrolo-

gischer Bedeutung) Oekonomisches in Verbindung mit Meteorologie.

F. 58 liest man ואני ראיתי בשנת שמ"ז, תם ו' לוליו שי"ב später

F. 59 (Gennajo) מסורת לעזרא הסופר. אין אתא קליני ינא' כתר כשיבא יהא סתווא מב; über diesen, dem Esra (auch Daniel und Anderen) beigelegten Bauernkalender s. ZDMG. XXVIII, 654, die Hebr. Uebers. S. 905. — F. 59 b (so) מסורת אחר.

F. 61 אלו הם כ"ח שנות החמה שחוזרים חלילה, ומתחיל משנת ש"י"ז אשר אנחנו בה היום שאני מעתיק הלוח ליא"; es handelt sich wieder um Teuerung u. dergl.

Uri b. Simeon aus Biel (בילא) lebte **1564** in Safat und 1574—5 in Venedig. Sein יחוס האבות über die Gräber in und um Palästina, aus dem Original eines Anonymus v. J. 1534 copirt (1564), erschien mit lateinischer Uebersetzung von *J. H. Hottinger* 1659, 1662, nebst der Vorr. und dem Anfang eines לוח über 10 Jahre, der in Safat verfasst, in Venedig wahrscheinlich im Herbst 1574 erschien (Cat. Bodl. p. 588 n. 3599, p. 2695 über Carmoly's Uebersetzung aus dem Lateinischen). Hott. liest den Namen Ori. — Unser Uri erläuterte höchst wahrscheinlich um 1550 Kalenderreime von Josef b. Jehuda, Chassan in Treves, der um 1200 gelebt haben dürfte (Bibl. Math. 1896 S. 82/3, wo ich auf Catal. München[2] n. 394 u. Verz. Berlin. HSS. II, 72 verweise). In HB. XVIII, 67 wird aus ms. Halb. 321 mitgeteilt: ועתה נדבר ונפרש יסוד החיבור, was aber keinesfalls Titel dieses ms. ist, wie Cat. Halb. 321 und Hirschfeld, Cat. Montef. Coll. 429 angeben. Letzterer nennt als Autoren Juda und Uri b. Simon, beide nicht im Index, auch nicht in dem Titelindex S. 180; dabei verweisen beide Cataloge auf HB., Hirschf. corrigirt sogar einen Fehler daselbst.

1564 erschien in Salonichi ein Werk über jüd. Zeitrechnung, welches lange als klassisch galt und schon 1578 in Ven. wieder gedruckt wurde, jetzt zu den seltenen gehört.

Isachar b. Mordechai ibn Susan hatte die Berechnung und Tabellen seines תיקון יששכר mit dem J. 1539 begonnen; der 1. Herausgeber, Salomon ibn Rei, liess die zur Zeit verflossenen Jahre weg und fügte Einiges hinzu. Der 2., vom Verfasser verbesserte und vermehrte Druck führt den Titel עיבור שנים. Genaueres über die Geschichte des ms. und den Inhalt beider Auflagen in Cat. Bodl. p. 1062—64 u. Add. Ein Autograph soll ms. Paris 1094 sein.

1565 schreibt Isak Lankusch ms. Benzian 3; der edierte Katalog giebt den Ort Ancona an, meine ältere handschr. Notiz nennt Conian; ich weiss nicht, wo das ms. sich jetzt befindet.

1565 behandelt Levi ibn Chabib die Neumondberechnung nach Maimonides, s. unten (1612, Chajjim Lisker).

Ein anonymes arithmetisches Schriftchen, betitelt (א)ציפר (Ziffer) oder מספר, vielleicht aus einer anderen Sprache übersetzt, findet sich in 3 mss., Mich. 14 (Neub. 1271[10]), geschrieben in Frankfurt 1537, Münch. 394[4], geschr. von Pinchas b. Isak Nördlingen 1566 (vielleicht in Frankf. ?), und Mich. 248 (Neub. 2170[4]). Es hätte also früher eine Stelle gefunden, wenn die Abfassungszeit einigermassen abgrenzbar gewesen wäre. An dieser Stelle hatte ich ursprünglich nur einen in ms. München genannten Mann und den Copisten Pinchas notirt. Ersterer dient vielleicht zur Zeitbegrenzung des Schriftchens selbst. Im Münch. ms. f. 126b findet sich der Vermerk (des Copisten dieses ms. ?): »das ist nicht die Sprache des Buches, sondern die des R. Veitel« (לשון מהר"ר ווייטיל); die betreffende Stelle ist also ein Zusatz, welchen Veitel in das ms. einfügte, oder eine Anführung, zu welcher sein Namen fehlte. In dem undatirten ms. Bodl. 2710 findet sich eine Anmerkung, beginnend נראה למהר"ר ווייזל — so las Neub., schwerlich richtig. — Die Frage des Is-

rael aus Prag am Ende des Schriftchens daselbst hängt vielleicht gar nicht damit zusammen. — In ms. B. 1271 scheinen die Zusätze oder Anmerkungen Veitel's noch nicht angebracht, welcher also zwischen 1537 und 1565 gelebt und Noten dazu geschrieben haben dürfte. Das Original oder Vorbild des Buches der Ziffer dürfte in der deutschen arithmetischen Literatur vor oder nach 1500 zu suchen und für die Geschichte derselben von Interesse sein.

1567/68 druckte man in Sabionetta ohne Jahresangabe das Werk צדה לדרך des Menachem ibn Serach (verf. 1374) und fügte zuletzt eine Tabelle bis Ende des 264. Cyklus (5055) hinzu, auf einem Folioblatt; Cat. Bodl. p. 1740, Bibl. Math. 1899 S. 8.

1568 erschien in Salonichi die 2. Ausg. von שארית יוסף des Josef b. Schemtob (verf. um 1489) mit einem Commentar der Brüder Daniel und Samuel b. Perachja Kohen, nebst Tabellen von Abraham Sacut; Cat. Bodl. 1527; Bibl. Math. 1901 S. 71, wo 1527 für die 1. Ausg. Druckf. für 1521.

Der bekannte Adnotator zum Gesetzcodex des Josef Karo, Moses Isserls (b. Israel), Rabbiner in Krakau (gest. 1572 oder 1573, Cat. Bodl. p. 1828 u. Add., vgl. כוכבי יצחק Heft 21, S. 20, תולדות רמ"א in המבשר לגליציון Jahrg. I, n. 23, ist mir unzugänglich) verfasste: תורת העולה (zuerst Prag 1569 gedruckt); ich benutze die gut ausgestattete Ed. s. l. (Königsberg 1854, wo das Wort פראג auf dem Titelbl. so angebracht ist, dass es den Druckort dieser 2. Aufl. zu bezeichnen scheint), mit Comm. אשי ישראל von Israel Jafe b. Jedidja. Das Buch behandelt in III Teilen mit besonderer Kapitelzahl (die 2. Ausg. auch mit bes. Blattzahl) die Maasse im alten Heiligtum, was mathematische und geometrische Erörterungen veranlasst; die traditionelle Symbolik führt auch zu astronomischen und philosophischen, wo sich die Belesenheit des autoritativen Ge-

setzgelehrten in der hebräischen Literatur auf diesen Gebieten kund gibt. Es wäre nicht ohne Interesse, die betr. Citate nach Fächern zusammenzustellen; hier mag nur hervorgehoben sein, dass auch übelangesehene oder gar verrufene Autoren und Schriften wie Moses Narboni, Commentator des Führers von Maimonides, häufig auch (II K. 13 f., 63) צפנת פענח (bekannt als אהל יוסף von Josef b. Eleasar) ohne Anstand angeführt werden.

b) Ueberraschend ist die Tatsache, dass Moses 1571 einen fortlaufenden Commentar zur »Theorica planetarum« des *Georg Peurbach* (oder Purbach) verfasste, welche gegen Anfang des XVI. Jahrh. wahrscheinlich in der Türkei unter dem Titel מהלך הכוכבים (so) מיאוריקא הנקרא von Efraim Misrachi übersetzt worden war. Von diesem Comm. sind 3 mss. und ein Fragment bekannt, worüber Näheres in Hebr. Uebers. S. 640. Das latein. Original wurde damals in Krakau von Christen studiert. Moses bemerkt in der Vorrede, sein Comm., populär und gedrängt, ohne Beweise, habe zunächst keinen praktischen Zweck, er halte aber mit Maimonides auch die Erläuterung des Gegenstandes für seine Pflicht. Eine Erweiterung und Ergänzung dieses Comm. durch Chajjim Lisker wird später (unter 1612) zu erwähnen sein.

1572 ist עברונות, ms. Rabinowitz (Catal. 1887 n. 173) geschrieben, ob für diese Zeit bearbeitet?

In dem Bodl. ms. or. 620 (Neub. 850) f. 134 wird ein לוח v. J. 1572 erwähnt.

Ms. Schönblum-Ghirondi 22 D enthält eine Demonstration des Lehrsatzes, dass die Winkel eines Dreiecks = 2 Rechten (Isak Arama, עקידה, Pf. 35, II, 199, Ed. Pollak, f. 148 Ed. Lemberg), und über גי לונין, unterzeichnet Jedidja b. Moses de Recanati (aus Rimini) 11. Dec. 334 (1574); das ist der Uebersetzer des More ins Italienische; diese Zeitschr. 1899 S. 34; vgl. G. Sacerdote, Una versione

med. del More p. 2 (ungenau); Verzeichn. der Handschr. in Berlin, S. 33, II, S. IV; s. jedoch Mose Leone unter 1641.

Eine cyklische Tabelle «לוח», worin das J. **1574** vorkommt (vgl. עברונות, ms. Hamburg 297), ms. Mich. 78 (Neub. 2164[8]). Der Besitzer des ms. Hamb. *Simeon b. Meschullam* wird von Wolf, Bibl. Hebr. III. p. 1153 n. 2084 (und daher bei Fürst, B. J. III, 336) mit dem gleichnamigen (Fischhof Auerbach, Cat. Bodl. p. 2600) identificirt. In ms. Hamb. kommt auch das J. 1587 vor.

1574 Uri b. Simeon, s. oben unter 1564.

Im Jahre **1580** wollte Abraham Colorni in Mantua ein Werk über Mechanik in italienischer Sprache herausgeben; das Schicksal des Buches ist unbekannt. Dieser im Dienste der Fürsten und der angewandten Mathematik lebende »geniale« Ingenieur scheint sich wenig in jüdischen Kreisen bewegt zu haben, da wir nicht einmal den Namen seines Vaters kennen. Was wir von ihm wissen, verdanken wir den Mitteilungen seines bekannten Zeitgenossen *Garzoni*, der in einer äusserst schmeichelhaften Zuschrift ihn aufforderte, zu allen seinen Tugenden auch das Bekenntnis des Christentums hinzuzufügen, wohl vergeblich, da der Uebertritt eines so hochbegabten und hochgestellten Mannes nicht von Tiraboschi unerwähnt geblieben wäre, der ihn ausdrücklich als Juden, zusammen mit anderen solchen, aufführt. Aus Garzoni und einem Artikel des Rabb. Jare habe ich alles Wissenswerte in meinem Artikel »die Italienische Literatur der Juden,« in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1899, S. 96, 185—90, 266, 267, vgl. Hebr. Bibliogr. XVIII, 128) zusammengestellt[1]), werde also hier nur Charakteristisches über die Persönlichkeit und die Leistungen C.'s auf dem speciellen Gebiete von dort entlehnen.

---

[1]) Colorni's italien. Uebersetzung der Clavicula Salomonis (aus dem Latein.?) enthält ms. Hannover 390; s. Lewinsky in Rivista Israel 1904, p. 151; s. Nachtrag in der nächsten N. dieser Zeitschr.

Colorni, in guter, wohlhabender Familie wohlerzogen, verteidigte seine Ehre, nach Begriffen, die leider nicht aussterben wollen, durch ein Duell (l. c. S. 186); er erfand auch eine Art von Revolver (S. 190). Von früher Jugend auf studirte er mit Vorliebe die Mathematik in ihrer Anwendung auf die Mechanik zu praktischen Zwecken, aber auch zu allerlei amüsanten Kunststücken, selbst zu Kartenkünsten. Garzoni schreibt an ihn (S. 188): »Wer weiss nicht, dass Ihr in der Mathematik alle ehemaligen und jetzigen Wetteiferer auf diesem Gebiete weit hinter Euch gelassen habt?« u. s. w. (S. 188).

1581 verfasste Abraham Jagel seinen Commentar zur hebräischen Uebersetzung des astrologischen sogen. *Centiloquium* von *Ptolemaeus*, welches nicht wie bei den Lateinern von der Zahl der Aphorismen, sondern nach dem Originale durch Vermittelung der Araber den Titel הפרי führt. Der Comm. bildete den 4. Teil eines Werkes מלא מגריב, mit dem Spezialtitel פרי מגדים — Benjacob S. 495 n. 416 nennt irrtümlich als Verf. *Jochanan Alemanno*, aus dessen, zum Teil unedirten Schriften der gleicherweise phantastische und sonderliche Abraham am liebsten schöpft. Ich habe in der HB. 1881, S. 77 bemerkt, dass ich mit Mitteilungen aus meinen umfangreichen Excerpten aus den unedirten Schriften A.'s im mss. Reggio 8—11 den Katalog Neubauer's abwarte. Derselbe fertigt diese 4 Bände mit kurzen summarischen Inhaltsangaben ab (n. 1303—6), während vielerlei darin nicht nur zur Literaturgesch. und Kulturgesch. mitteilenswert ist, sondern auch Einzelnes zur Charakteristik A.'s selbst dient. So z. B. handelt das 58. Kapitel des IV. Teils des בית יער לבנון von Alchemie, allerdings nach fremden Quellen wie (Pseudo- ?) Albertus Magnus (dessen angeblich alchemist. Schriften eine Duodezseite, p. 5. in Borellius, Bibl. Chim. füllen). A. ist also vielleicht der erste und der einzige Jude bis zu seiner Zeit, dessen Vorliebe für Unbegreifliches ihn auch auf

dieses den Juden und der hebräischen Sprache fernliegende Gebiet sich verirren liess. An einer anderen Stelle (l. c. T. IV K. 78) geberdet er sich wie ein Arzt: אשר אני שמתי חלופה ראשי עשב הלופצו.

Ueber das eben erwähnte Werk enthält ms. Reggio 8 Näheres, was Neub. vollständig übergeht, nämlich eine Art Titelblatt, worauf: מכתבים . . דרושים und הקדמה שעשה בספר אחר שחיבר נקרא פרי מגדים על חכמת התכונה. Es folgt die Vorrede, anfangend כל עמל אדם וכל יגיעה אשר יגע, den Ausspruch zitirend, אסטרולוגי גדול היה אברהם. Es heisst weiter: לכן סעיפי ישיבוני אחרי ויטוני מיום היותי [?] אחרי חכמה זו וראיתי אחרי רואי טוב טעם דברי החכם טולמיאו בכל ספריו ומאמריו, כי לא ימה מהם כי אם מי שלא יבין אותם וכבר אמרו מחברי ספרי דברי הימים כי חכמה זו אליו ירושה מאבותינו במצרים וכו'. Diese Erbschaft ging von Jakob aus bis zu Antoninus, der dem Ptolemäus befahl, Alles auf diese Wissenschaft Bezügliche zu sammeln, worauf dieser viele Bücher verfasste, namentlich den Almagest und das Quadripartitum (קוואדריפארטיטון!).

Dann heisst es: ספר המאה כללים הזה אשר באתי עתה אל ביאורו ואם שלמים וכן רבים אמרו שהכללים האלה אינם יוצאים מרום כוונתו כי אם הם דברי החכם אירמיטו[1]) ולא ידעת (הלא ידעתי!) כי נמצאו לחכם אירמיטו הגיל מאה כללים אחרים ולא כאלה, ואם יש בקצת דבריהם כלל הכללים האלה, מ"מ באות (so) באופן ובסגנון אחר, ואף גם זאת כי ייוחסו אל אירמיטו, הלא חכם גדול היה, ועצתו אשר יעץ ודברי בינתו אשר ידבר בימים ההם כאשר ישאל איש ברביי (ברביו?) כן כל עצתו, ולא נופל הוא מטולומיאו בשום דבר, האמנם שהאמת יעשה דרכו שבאת טולומיאו יצאו דברי הכללים האלה, והם כללים כוללים נסיונות ודעת [ודעות?] הקדמונים וכל דבריהם נכוחים למבין וישרים למי שיגע בראשית החכמה[2]) ולמד הקדמות וידע לעשות המשפטים

[1]) Ermeto, Hermes; eine Randnote bemerkt, dieser Ermeto sei חנוך; bekanntlich wird Hermes mit Henoch, arab. Idris, und mit Merkur identifizirt, namentlich bei Alchemisten, s. auch Europ. Uebersetz. § 152.

[2]) Vielleicht eine Reminiscenz des astrologischen Buches von Abraham ibn Esra?

הצורות והספרים שהיו לפני שמהם הוצאתי ההעתקה הם, אחד מועתק בלשון ערבי ואחד מלשון יוני, ובמקצתם ראיתי איזה הפרש, אם בדבר הכלל וצורתו (?) עם בחלוף פירושי המפרשים, ובכלם הצבתי לי ציונים, והודעתי בביאור ההפרש שבהם ותעלומי החכמה ומצפוניו, כפי קוצר הבנתי ביארתי ופירשתי בלשוננו זה לא נעשה כן לפנו עד היום, גם הוספתי איזה פרקים בביאור איזה כללים כפי עומק המושג וצורך ההבנה, וקראתי בשם הביאור הזה פרי מגדים יען היותו פרי מתוק ממגד תבואות שמש וגרש ירחים וממגד גבעת עולם חכמי קדם . . . ספריהם קבצתי ואספתי שבולת בעמרים ותליתי אותם באילן גדול[1]) אל כלל דבר החכם הזה אשר אב הם (!) המון[2]) החכמים מזאת החכמה יקרא בשם, וישמח וינל שבי אשר יקראו לו היושבים בסודי והבאים להנאות מיניע כפי ולאכול בעין [במעין?] גנים פרי מגדים, לאל אלקי אברהם אתפלל . . ינל לבי בישועתו אשירה להי כי גמל עלי.

A. Unterscheidet also das Centiloquium des Ptol. richtig von dem des Hermes. Eine hebräische Uebersetzung scheint er nicht zu kennen, da er meint, das Schriftchen zuerst auf hebräischen Boden verpflanzt zu haben. Er benützte ohne Zweifel die beiden lateinischen Uebersetzungen, deren eine (mit dem Commentar des Ahmed, gedruckt unter dem Namen des Ali) aus dem Arabischen geflossen ist. Er hat auch einige Aphorismen (das bedeutet wohl hier פרקים, wie sonst häufig) hinzugefügt, zur Erläuterung. Sein Name ist am Ende dieser Vorrede angegeben. Das ms. ist zum Teil schwer leserlich und nicht ganz correct. — A. verweist f. 61 oder 62 auf einen 7. Teil über Astrologie. Wieso ich Jagel's Bearbeitung in meinem: Die hebr. Uebersetz. S. 531 nicht erwähnt habe, kann ich mir kaum erklären. — Schliesslich mag hier wiederholt werden (HB. XXI, 79), dass in ms. Strassburg n. 47 (Sammlung von Schriften Isak Loria's und Chajjim Vital's von XVII. Jahrh.) Abr. Jagel als »einzig in unsrer Zeit in der Wissenschaft

[1]) Nach der alten Sentenz כל הרוצה לתלות, יתלה באילן גדול.

[2]) Wortspiel, nach Gen. 17, 5; המון entstand wohl aus הם und ist zu streichen.

der Sphären, erfahren (בקי) in allen Wissenschaften« bezeichnet wird.

1581/82 sind die עברונות, ms. Oppenh. 999 Qu. (Neub. 1943[7]) redigirt. die Tabellen sind unvollständig.

Rafaello Miramі in Ferrara, wie sein Zeitgenosse Colorni, in jüdischen Quellen nicht erwähnt, schrieb italienisch über Spiegel: Compendiosa Introduzione alla prima parte della Specularia, Ferrara 1582 (HB. XVIII, 134, diese Zeitschr. 1899, S. 36 u. 188); danach ist Vogelstein und Rieger, Gesch. d. Juden in Rom II, 170 zu ergänzen, wo hingegen die interessante Notiz sich findet, dass Papst *Gregor* bei der Regulierung des christlichen Kalenders unseren Mirami herangezogen haben dürfte (vielleicht indirect?); ein ms. in Ferrara (n. 392) enthält unter M.'s Namen: »Informationi intorno alle revolutioni del tempo«, praktische Regeln zur Regulierung des Kalenders.

1584 edirte ein Anonymus in Venedig einen לוח (Kalender) über die Jahre 345—99 als Anhang zum Gebetbuch, vielleicht zum erstenmal in dieser Weise (CB. p. 312 n. 2095, vgl. p. 560 n. 3618). Daraus wurden Teile nach Gutdünken in späteren Ausgaben desselben Gebetbuches abgedruckt (wie schon über die J. 359—65 in der Ausg. Ven. 1598—1600, p. 371 p. 2112), welche hier nicht aufzuzählen sind; vgl. CB. p. 560 und Addenda.

Im Jahre **1586**[1]) kopirte *Elia b. Mose Loanz* עברונות, ms. Oppenh. 1670 Qu. (Neub. 2056) aus der Redaktion des Lewa Oppenheim vom Jahre 1552 (s. oben). Er bemerkt gleich zu Anfang, dass er sich geirrt habe, da er seiner Urschrift gefolgt sei, und doch 346 für 312 gesetzt habe; fol. 58b bemerkt er ausdrücklich, dass er das Jahr 312 aus den Ibronot des Lewa habe stehen lassen und

[1]) Unter den Daten zu Anfang des Ms. ist das letzte: 56 nach der Vertreibung aus Böhmen לגלות פיהם; man verband also schon damals die Zeitangaben für wichtige Ereignisse mit den Kalenderschriften.

überhaupt wörtlich abgeschrieben habe. Mit Rücksicht darauf nehme ich hier Abstand von weiteren Notizen über diesen Copisten, der sonst als Autor bekannt ist; es genüge eine Verweisung auf CB. p. 942 und Addenda.

Jakob (Koppelmann) b. Samuel b. Bonem aus Brzesc de Kuja, der sich mit verschiedenen Arten von Literatur beschäftigte (CB. p. 1252), wendete seine Aufmerksamkeit insbesondere der Mathematik zu; es ist daher möglich, dass er der von seinem Landsmann Chajjim Lisker genannte »Koppelmann« sei, der sich mit dem Werke מראה האופנים beschäftigte (HB. XV, 178). Er verfasste אהל יעקב, eine Erklärung von philosophischen und mathematischen Stellen (z. B. III, 3 f. 28, IV, 2 f. 31) des Buches Ikkarim von Josef Albo, gedruckt ohne Ortsangabe (wahrscheinlich in Freiburg) bei Sifroni **1583/4**.

Sein עומק הלכה über Mathematisches im Talmud, mit Figuren, Krakau 1593 und Amsterdam 1710 (erwähnt von N. Brüll in einer Anzeige von Zuckermann's Schrift darüber, Jahrb. IV, 156) wurde in den »Unschuld. Nachrichten« von Cnollen (gest. 1714) besprochen, der selbst darüber schreiben wollte (vgl. HB. XVII, 38 A. 1, Bibl. Math. 1893 S. 106 unten.).

1593 ed. Simon Ginsburg ha-Levi in Venedig zum zweiten Male מנהגים für das ganze Jahr nach der Anordnung des Eisak Tyrnau mit seiner eigenen jüdisch-deutschen Uebersetzung. Das Titelblatt verspricht einen Kalender (לוח) über 70 Jahre; allein 3 Exemplare der Bodleiana (das 3. ist Oppenh. 1447 Qu.), auf besonderen 8 Blättern gedruckt, gehen nur bis 5407, obwohl das Titelbl. 5354—5424 angibt; wahrscheinlich ist nicht mehr gedruckt.

Mordechai Jafe, Rabbiner in grossen Gemeinden Polens, zuletzt in Posen, wo er am 3. Adar II. 1612 starb (המגיד 1861 S. 265, Perles, Gesch. d. Juden in Posen S. 47, wonach CB. p. 1662 zu berichtigen ist), verfasste eine

Reihe von geachteten Schriften unter Titeln, welche mit לבוש zusammengesetzt sind, auch als לבושים bezeichnet werden, darunter לבוש אדר היקר und ביאורי יפה, Commentare zur Kosmographie צורת הארץ von Abraham bar Chijja, mit Figuren und Anmerkungen von Jehuda b. Natan ha-Levi, gedruckt mit Commentaren und Zusätzen zum More des Maimonides und zu Menachem Recanati's mystischem Comm. über den Pentateuch, Lublin 1594 (CB. p. 1665). Ein späterer Landesgenosse, Jonatan b. Josef, hat in seinem Comm. zum Werke צורת הארון den des Mordechai zum Teil excerpirt.

Abraham Zahalon behandelt in seinem יד חרוצים, Ven. 1594/5 die Kalender der Juden, Christen und Muhammedaner, letztere auf den letzten 3 Seiten f. 16 b und 17. Vorangehen 13 Cyklus (282—395) zu 19 Jahren.

1597 wurde in Venedig eine Kalendertafel in folio über das jüd. Jahr 358 gedruckt (Zedner: Ephemerides, p. 329, Roest, Bibl. Rosenthal S. 75, nicht in der Bodl.) ohne die Ueberschrift לוח. Ob das schon eine Separatausg. für den Gebrauch im Hause oder Gotteshause war? Das kurze Gebet (יהי רצון) hat wohl der anonyme Herausgeber verfasst?

1597 starb Akiba Frankfurt; in צמח דוד gegen Ende T. I zum Jahre 357 heisst es נתבקש בשיבה של מעלה בשנת שם טוב וממנו התחלת התקופות; was bedeutet diese doch wohl nicht auf das Jahr (femin.) sich beziehende Bemerkung, welche Wolf (B. H. I p. 957 n. 1802) nicht beachtet? Akiba wird erwähnt in einem anonymen Kalenderwerk, ms. Oppenh. 914 Qu. (Neub. 861[6]).

Am Ende des Jahrhunderts begegnen wir wieder einer talmudischen Celebrität aus dem slavischen Osten, welcher in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts überhaupt die wenigen bedeutenden Männer auf unserem Gebiete aufzuweisen hat, während man in

Deutschland immermehr Talmudlehrer von dort zu holen sich gewöhnt. Der wegen seines Scharfsinnes oder seiner zur Mode gewordenen Spitzfindigkeit[1]) berühmte Samuel Edels (vulgo מהרש"א — gest. in Chelm Sonnabend, begraben Sonntag 5. Kislew 392 = 30/1 Nov. 1631, s. Chajjim Rapaport שורת חיים מים, S. 149, המגיד 1862, S. 171) ist vielleicht der Verf. von Erklärungen mathematischer Talmudstellen, welche mit seinen (anonymen) חידושים (Basel, s. a., Ende XVI. Jahrh.) verschiedenen älteren Autoritäten beigelegt werden, was noch zu untersuchen wäre (CB., p. 2426 n. 5). S. A. Horodetzki, in der Charakteristik Samuel's (שם משמואל, Drohobicz 1895 S. 15—25), führt (S. 16 n. 6) Stellen an, worin Samuel die Astronomen (התוכנים) erwähnt.

1598/99 beginnen die עברונות in ms. Michael 574 (Neub. 2076[2]); vorangehen chronologische Daten, beginnend mit dem J. 5470 (1710) bis zum Jahre 62 nach der grossen Verwüstung (חרבן) in der Provinz Ukraine, ohne Zweifel die v. J. 1770 (Bibliogr. der Gesch. § 260), also wäre die Notiz 1832 geschrieben. Auf die Verbindung chronologischer Angaben mit Kalendern ist schon oben (unter 1586) hingewiesen.

Ich schliesse das XVI. Jahrh. mit einem unsicheren Autor. *Uri* b. *Jekutiel* schrieb in Casalmaggione מנהגים jüdisch-deutsch mit einem Kalender, ms. Paris 588; der Catalogue, p. 62 lässt den Kalender zeitlos, setzt aber das ms. ins XVI. Jahrh.; vgl, oben unter 1573.

[1]) Die Zurechtlegung einer von ihm aufgeworfenen Schwierigkeit (מהרש"א's קשיא äntwern) war oft die תורה, womit der Bachur das Sabbatmahl (»Plet«) bei einem »Lamdan« vergalt.

(Fortsetzung folgt).

Eine Confrontation zwischen Glückel Hameln's Memoiren und den alten Hamburger Grabbüchern.

Von D. Simonsen.

Die Totenlisten, die Dr. Grunwald in seinem jüngst erschienenen Werke: Hamburgs deutsche Juden bis zur Auflösung der Dreigemeinden 1811, nach den alten »Grabbüchern« Hamburg-Altona's mitteilt, sind für den Historiker äusserst wertvoll. Deshalb ist es sehr zu bedauern, dass Grunwald sich aus äusseren Gründen genötigt gesehen hat, eine »Kürzung der Grabschriften« eintreten zu lassen (Vorwort S. IV). Durch die knappe Form kann eine an sich wertvolle Notiz unverständlich und somit wertlos werden, und die nicht zu vermeidenden Druckfehler schaden viel mehr, wo mit Sigeln als wo mit Worten gearbeitet wird. Man sehe z. B. unter der Familie Cohen S. 238 Nr. 511 (3681)[1]: »Lea Hendel, Fr[au des] Levi b. Levi Gottschalk b. David«. Das erste »b« ist »ben« (Sohn des), das zweite »b« wird aber »bat« bedeuten, denn Gottschalk Cohen war kaum der Sohn eines David sondern, wie nach Nr. 534 (3071) zu vermuten, Sohn eines »Jeh. Levi«; dagegen war Lea Hendel die Tochter eines sehr berühmten David, nämlich des R. David Fränkel, des Lehrers Mendelssohns, wie man bei Freudenthal, im Kaufmann-Gedenkbuch, S. 590, Anm. 3 sehen kann. Hier ist also der besonders interessirende Familienname des Vaters weggelassen. Ob das zweite Levi richtig ist, oder ob ein Schreibfehler vorliegt, weiss ich nicht bestimmt, die Grabschrift (oder die Transscription der, wohl in hebräischer Schrift vorliegenden, Notiz der Grabbücher) zeigt uns aber

[1]) Die erste Zahl ist Grunwalds laufende Nummer, die zweite (von mir in Parenthese gestellt) ist die Originalnummer in den Grabbüchern.

noch einen für die sichere Ausnutzung einer grossen Anzahl von Texten sehr verhängnisvollen Transcriptionsmodus, nämlich die Widergabe des לֵוִי nicht durch »Löb« (wie nur ab und zu vorkommt), sondern durch »Levi«. Da dieser Name selbstverständlich auch לֵוִי repräsentirt, hat man nie die Gewissheit, was »Levi« bedeuten soll. Schmerzlich vermisst wird eine eigentliche Durcharbeitung der Mitteilungen, die um so nötiger wäre, als gerade die knappe Form dem Leser die Verarbeitung erschwert. Zwar wird bei den Familiennamen — oder richtiger den nach Schluss der Grabschrift oft willkürlich gewählten Stichnamen[1]) — darauf verwiesen, wo dieselben Stichnamen sonst in den Listen vorkommen, und auch zum Teil darauf hingewiesen, wo einige der Namen im Texte des Buches genannt sind, aber weder wird dies mit Consequenz durchgeführt[2]), noch wird (mit ganz wenigen Ausnahmen) versucht, in den verschiedenen Listen uns diejenigen Persönlichkeiten

[1]) Neben wirklichen Familiennamen kommen als Stichnamen noch vor: Stadtnamen, Vatersnamen, grossväterliche Namen oder gar die »jüdische« Umsetzung des hebräischen Namens. S. z. B. Nr. 2730 Juda unter dem Stichnamen Löb, Nr. 1316 Mordechai unter Gumpel, Nr. 4121 David unter Tebele. Leider ist nirgends zu ersehen, wo Grunwald einfach den Grabbüchern folgt, und wo er selbst ordnet oder kürzt. Manchmal ist er gewiss nur in zweiter Linie verantwortlich. Mehrere Verbesserungen, die von Grunwald herrühren, erwähne ich ausdrücklich.

[2]) Z. B. wird bei dem genannten Gottschalk Löb Cohen nicht darauf hingewiesen, dass er S. 90 ff. oft vorkommt. Dagegen steht bei seinem Sohne (Nr. 596) Jehuda Jacob Levi b. Gottschalk noch (»? s. S. 98«). Hier ist wohl (S. 94) zu lesen, wie überhaupt — leicht begreitlich durch die Entfernung des Herausgebers vom Druckort — viele Fehler in den Citatenzahlen vorkommen. Im Texte wird unser Gottschalk durchgängig, hier gewiss nach Vorgang der Aktenstücke, Gottschalk Levi genannt (nur S. 94 unten bei Nennung seines Sohnes: Levin). Dem nicht besonders Eingeweihten ist es kaum möglich zu erraten, dass Grunwalds Gottschalk Levi identisch ist mit dem in anderen Quellen vorkommenden Gottschalk Cohen. Die Grabschriften benehmen jetzt jeden Zweifel an der Identificirung.

vorzuführen, die uns, zum grossen Teil unter anderen Namen, wohlbekannt sind[1]). Wer denkt nicht, wenn diese Listen ihm zu Hand kommen, sofort daran, die Familienmitglieder und Bekannten Glückel Hamelns aufzusuchen? Ist doch von Grunwald selbst der erste Abschnitt seines Buches als »das Zeitalter der Glückel Hameln« bezeichnet. Die Confrontirung der Grabschriften mit den Memoiren Glückels (ed. Kaufmann) wird uns einerseits die Möglichkeit geben, die Genauigkeit der liebenswürdigen Schriftstellerin zu prüfen und wird uns andererseits die dort vorkommenden zahlreichen Persönlichkeiten gewissermassen näher bringen, indem wir neue Daten für sie in den Grabschriften finden. Ohne eine Vollständigkeit anzustreben,

---

[1]) Ein Beispiel: In Jacob Emdens Autobiographie (מגלת ספר ed. D. Cohen) wird oft der angesehene יואל שוא genannt. Grunwald nennt ihn S. 80 in seiner Widergabe von Emdens Mitteilungen: Joel Schwa (Kaufmann, diese Monatsschrift 1897, S. 426 hat schon das richtige: Schuh). In den Steuerlisten S. 190, Nr. 736, vergl. auch S. 191, Nr. 1 und S. 203, Nr. 901, heisst unser Mann Joël Salomon. In der Aufstellung der Familiennamen S. 227 finden wir S c h u h richtig aufgenommen, dabei aber irrtümlich gefragt, ob vielleicht Abkürzung von »Schulhof« oder »Schüttershofen [!]« Jetzt finden wir endlich S. 296 Nr. 3932 (3110) unter dem Stichnamen S c h u h: J o ë l b. S a l o m o n (aus Frankfurt a. M.). Es ist jetzt möglich Joël Salomon zu identificiren und sein Name ist leicht zu erklären. S c h u h war das Namensschild eines Hauses der Frankfurter Judengasse und daher Stammname. In Frankfurt sprach man nach oberdeutscher Art S c h u c h, wie in der alten Juden-Stättigkeit vorkommt; hebräisch transcribierte man שוך. Der Vater unseres Joël ist vielleicht der in den Frankfurter Grabschriften, ed. Horovitz, Nr. 1767 vorkommende שלמה שוך, gest. 1721. (Der Name שוך ist übrigens auch von Horovitz oft verkannt worden). Wir finden sogar diese Frankfurter Aussprache einmal in den Hamburger Grabschriften bewahrt; S. 299, Nr. 4067 (3170) wäre der Vater der Sara Stern nicht Joël S c h i c h zu nennen, sondern Joël S c h u c h. Nr. 2011 heisst er Jokel, Nr. 3306 Schul. Bei diesem oft genannten Manne lassen sich die Fäden entwirren, bei weniger bekannten, die ja für Familiengeschichte ebenso interessant sein können, wird es schwieriger fallen.

werde ich es versuchen, die hieher gehörigen auszufinden und zu sammeln.

Leicht findet man S. 256 unter dem Stichnamen Hameln: 1. Glückels Gatten Nr. 1545 (870): Chajjim b. Joseph, gestorben 24. Tebeth 5449[1]) — genau mit den »Memoiren« S. 200 übereinstimmend. Dann 2. Nr. 1547 (1221) den Sohn: Juda Levi (d. h. Löb) b. Chajjim, 17. Tammus 5461, und wir vergegenwärtigen uns dabei die Klage Glückels (Memoiren S. 308), dass der geliebte Sohn »noch kein ך״ח שנים (28 Jahre) alt« sterben musste — nachdem die Mutter schon nach Metz gezogen war. Und 3. finden wir hier noch Nr. 1548 (1349) den Sohn Mordechai als am 12. Kislew 5470 gestorben. — Glückels Vater ist uns bis jetzt nur als Löb Pinkerle bekannt. Ein Stichname Pinkerle existirt nicht in unseren Listen. Wir finden aber unseren Mann S. 283 unter dem Stichnamen Natan Nr. 3118 (858) als den Vorsteher Joseph Juda [bekanntlich = Löb] gestorben 24. Tebeth 430. Der Todestag ist hier richtig angegeben, wie wir durch Vergleichung mit Memoiren S. 168 sehen können (und es ist nur zu verwundern, dass Glückel nicht berührt, dass Vater und Gatte an demselben Jahrestage gestorben sind). Im Todesjahre ist wohl ein Druckfehler, da es nicht mit dem 5433 resp. 5434 stimmt, das wir aus den Memoiren S. 198 und S. 308 ausrechnen können. — Glückels Mutter war uns bis jetzt vorgestellt als Bella Pinkerle, geboren Nathan Mehlreich. Wir finden Sie S. 299 unter dem Stichnamen Stade[2]) Nr. 4046 (1273) als Bella, Frau des Levi [d. h. Löb] geb. Nathan Ellrich, gest. 26. Ab 5464. Wir lernen hieraus einerseits, dass Löb Pinkerle

[1]) Der Lesbarkeit wegen löse ich einige Abkürzungen auf und setze das Wort »gestorben« u. a. ein; »beerdigt« wäre vielleicht manchmal genauer.

[2]) Regel ist, dass Frauen unter dem für den Mann, aus der Grabschrift der Frau, gefundenen Stichnamen aufgeführt werden.

(resp. einer seiner Vorfahren) eine Zeit lang in Stade[1]) gelebt hat; Glückel hat wahrscheinlich davon erzählt, aber gerade das betreffende Blatt (Memoiren S. 24) ist verloren gegangen. Wir lernen aber ferner, dass מעלריך (Memoiren S. 29) oder, wie Memoiren S. 30 richtiger steht מעלריך, nicht Mehlreich zu umschreiben ist, sondern mit hebräischer Präposition »aus Ellrich« zu verstehen ist[2]). Dann begreifen wir jetzt, dass Glückel nichts vom Todeslager ihrer Mutter uns erzählt, — die alte Frau lebte eben noch, als Glückel nach Metz zog. Der Name Me-Ellrich kommt noch in der ganz verdorbenen Form Melzer vor. Unter diesem Stichnamen finden wir S. 279 Nr. 2915 (1089), dass Mate, Frau des Natan, geb. Jacob, am 14. Tammus 5416 gestorben ist. Die erwähnte fromme Frau ist Glückels alte Grossmutter Mate, welche (s. Memoiren S. 36—8) über der Pflege der — wegen der Kosakenverfolgungen — nach Altona geflohenen »Wilnaer« gestorben ist (vgl. Grunwald, Portugiesengräber S. 23 und S. 53, woselbst für 1646 zu lesen ist: 1656). Neben Glückels oben erwähnter Mutter, Bella, hatte sie noch eine mit der Memoirenverfasserin gleichnamige Tochter, die mit Jacob Rée verheiratet war. Da hier ein wirklicher Familienname vorhanden ist, finden wir sie sogleich S. 289 Nr. 3517 (922): Glücklein, Frau des Jacob Rée, geb. Natan Melrich, gestorben 13. Ijar 5433. Grunwald hat also hier weder das falsche Mehlreich noch das richtige Me-Ellrich, sondern ein Zwischending. Die dankenswerten Verweisungen Grunwalds lassen jedem leicht eine Anzahl der Kinder des Ehepaares Rée auffinden; später kommen

---

[1]) Stade war im allgemeinen den Juden verschlossen; s. Schudt jüdische Merkwürdigkeiten I S. 368. Einen jüdischen Arzt in Stade erwähnt Grunwald S. 7.

[2]) Wie in dem von Kaufmann erklärten מויא: aus See. S. 242, Nr. 786 kommt ein Menachem Ellrich vor, der S. 16 Nr. 40 M. aus E. heisst. Ellrich bei Nordhausen ist eine alte Gemeinde; im Jahre 1349 wurden auch dort Juden gemordet.

wir auf einzelne von ihnen zurück. — Schwierig ist es, den Bruder Glückels Wolf (Memoiren S. 169) aufzufinden. Er steht S. 287 Nr. 3402 (404) unter dem Stichnamen Phipil — Grunwald vermutet dafür: Philipp — als Benjamin, das mit Wolf bekanntlich gleichbedeutend ist, gest. 5. Nisan 5499. Man würde ihn gewiss nicht auffinden können, wenn nicht gleich darauf als Nr. 3403 (1292) seine Frau unter dem Stichnamen Phiplis — Grunwald wieder vermutungsweise Philipp — stehen würde: Edel, Frau des Wolf, geb. Jacob Lichtenstadt. Jacob Lichtenstadt ist uns aber aus der eben citirten Stelle der Memoiren als Schwiegervater des Wolf »Pinkerle« bekannt. Unter jenem Stichnamen verbirgt sich wohl ein Pheiwel oder Pheiweles, jedenfalls ist das Wort (das mir, ebenso wie Pinkerle, nach Österreich zu weisen scheint) als Beiname von Glückels Vater gesichert, indem wir Glückels Schwester Mate auffinden. Verheiratet war sie mit Elia Ries aus Berlin[1]). Aus Glückels Memoiren geht hervor, wenn es auch nicht, so viel ich sehe, ausdrücklich gesagt ist, dass das Ehepaar Ries aus Berlin nach Hamburg (resp. Altona) gezogen ist. Wir können also erwarten, beide in unseren Listen zu finden, und unsere Mate findet sich zwar nicht unter Ries, sondern unter dem andern Namen der Familie des Mannes, nämlich Wiener S. 305 Nr. 4393 (1375): Martha, Frau des Elia geb. Juda Levi [d. h. Löb] Philipps, gest. 19. Kislew 5474. Resumieren wir also: wir wissen jetzt, dass Löb Pinkerle offiziell Josef Juda Nathan [Vatersname?] geheissen hat, dass er oder frühere Generationen seiner Familie in Stade gewohnt, und dass vermutlich ein älterer Pheiwel der Familie seinen Namen zu Erbe gegeben hat. — Den Ehegatten unserer Mate-Martha finden wir — fast möchte ich

[1]) In Kaufmanns Register zu den oft genannten Memoiren ist hier ein kleiner Fehler. Bei dem Namen Mate Hameln ist auch S. 169 aufgeführt. Die dort genannte Mate ist aber unsere Mate Pinkerle, verheir. Ries.

sagen: selbstverständlich — weder unter Ries noch unter Wiener, sondern unter dem Stichnamen Model S. 281 Nr. 3023 (1377): Elia ha-Levi (»Dajjan«, das dem Vater Model gehört, irrtümlich aus Wittkower, Aguddat Perachim S. 302 übernommen; berichtigt von Duckasz in den Nachträgen S. 335).— Glückels andere Schwester Elkele und deren Mann Joseph Segal kann ich in dieser Liste nicht auffinden. Dagegen finden wir die Schwester Rebekka, die mit einem Brudersohn von Chajjim Hameln verheiratet war (Memoiren S. 170), unter dem Namen des Mannes: Bonn. S. 234 steht er als Nr. 312 (391): Samuel Jehuda Levi [d. h. Löb] Prediger [?], gestorben 24. Tammus 5482, und Nr. 313 (405): Ribka, Frau des Samuel, geb. Jehuda Levi [Löb] Stade, gest. 29. Nisan [Jahreszahl defect]. In der Stammliste des Simon von Geldern (bei Kaufmann: aus Heinrich Heines Ahnensaal, S. 298) heisst es, dass Samuel, Sohn des Löb Bonn, mit Rebekka, Tochter des Joseph Stadthagen verheiratet war; die Grabschrift zeigt jetzt, dass Glückel das richtige hat. — Ihr getreues Gedächtnis zeigt sich auch bei Personen und für Zeiten, die ihr viel weniger bekannt sein konnten, wenn wir ihre Aufzeichnungen mit den Daten der Grabschriften vergleichen. Ich habe mir für hier ein Mitglied der älteren Generation aufgehoben, um Rückverweisungen zu ersparen. Glückels Mutter Bella hatte, ausser der obengenannten Schwester, noch eine andere Namens אולק, die mit Elia Cohen, Sohn des angesehenen Rabbiners David Hanau verheiratet war (Memoiren S. 31). Wir finden sie unter dem Stichnamen Cohen S. 236 Nr. 420 (875) Olik, Frau, Witwe des Elia, geb. Nathan als am 16. Ijar 5452 gestorben. Glückel erzählt uns von dem — recht unschuldigen Neid, den der junge Elia, dem sonst alles gelang, gegen seinen Schwager, Glückels Vater, hegte, weil dieser Vorsteher der kleinen Gemeinde war, und berichtet uns, wie dann ein jäher Tod den Hoffnungen und Erwartungen des Elia Cohen ein trauriges Ende setzte. Er starb fast 40

Jahre vor seiner Frau (die wol deshalb ausnahmsweise mit der Benennung »Wittwe« versehen ist) am 24. Ijar 5413, wie wir aus den Grabschriften S. 436 Nr. 415 (918) ersehen. Dabei erzählt uns Glückel, wie überhaupt zu jener Zeit Streitigkeiten in der Gemeinde herrschten, und wie dann, zu allgemeiner Trauer, schwere Todesfälle eintrafen. Zuerst starb (Memoiren 32) der frühere Vorsteher Pheiwelmann. Die Grabschriften stimmen zu (und hier erleichtert Grunwalds Zusammenstellung von den zu jedem Jahre gehörigen Nummern das Auffinden) S. 260 Nr. 1802 (955) Philip Josua b. Jacob Heilbutt (Vorsteher), stirbt am 21. Adar II 5413. Dann nennt sie als gleich darauf verstorben den ebenfalls früheren Vorsteher, den reichsten Mann der Gemeinde, Chajjim Fürst. Er steht nicht unter seinem berühmten Familiennamen, sondern S. 293 unter dem Stichnamen Ruben Nr. 3743 (855): Chajjim (Vorsteher) gest. 29. Adar II 5413. Dann wurde (Memoiren ebendaselbst) der Synagogendiener Abraham abgerufen, wie er sagte »damit er vor dem himmlischen Gerichtshof Zeugnis ablege« (wer die Streitigkeiten angefacht?). Für den treuen Gemeindediener legt ausser Glückels Mitteilung keine Inschrift Zeugnis ab. Dann starb noch ein junger Mann, der gelehrte Salomon, Sohn des genannten Chajjim Fürst. Wir finden ihn unter dem Stichnamen Chajjim S. 236 Nr. 401 (856) als am 2. Nissan 5413 gestorben. Glückel misstraut selbst ihrem Gedächtnis und sagt (Memoiren S. 33), dass noch andere zu jener Zeit starben »was mir ist vergessen«. Die Grabschriften zeigen, so viel wir daraus urteilen können, dass sie, obgleich zur Zeit jenes traurigen Sterbens noch ein kleines Kind gar nichts vergessen hat. Aus dem Jahre 4413 ist in unseren Listen nämlich weiter kein einschlägiger Sterbefall verzeichnet. — Grunwald macht selbst (S. 298) darauf aufmerksam, dass der am 4. Kislev 5407 verstorbene Vorsteher Nathan b. Moses Spanier (Chajjim Hamels Grossvater) uns aus den Memoiren — referirt in seinem Text

S. 4 — bekannt ist. Seine Tochter Esther, die Glückel (Memoiren S. 30) rühmend nennt, findet sich S. 276 Nr. 2730 (1137) gest. 3. Adar 5443. Sie war mit Juda Löb aus Hildesheim, der, wie Grunwald uns mitteilt, der Familie Mose angehörte, verheiratet. Unter diesem Familiennamen — Moscheh — finden wir nun den Ehegatten jener Esther S. 281 Nr. 3046 (1136) als Juda Levi [d. h. Löb] b. Jacob gest. 23. Adar II 423. — Unter den bedeutendsten Männern, die Glückel durch Verschwägerung verwandt waren, ist der Schwiegersohn des Juda Löb und der Esther, der Mäcen Elia Ballin zu nennen. Er steht unter dem Stichnamen Josef S. 266, Nr. 2153 (1108) als Elia b. Moses, gest. 15. Adar 5440. Bei Simon von Geldern in der obengenannten Familienliste heisst er Elia Gas. Grunwald, S. 117, irrt wohl also, wenn er nach der Vorrede eines, mir im Augenblicke nicht vorliegenden, Buches Elia Gas von Elia b. Moses Josef Ballin trennt. Die Frau des Elias (Memoiren S. 30) können wir leicht finden, denn sie ist unter dem Namen Ballin aufgeführt S. 231 Nr. 156 (1109) Süsse, Frau des Elia, geb. Jehuda Löw, gest. 19. Schebat 5463[1]).

Eine längere Schilderung widmet Glückel (Memoiren S. 257 ff) den Lebensschicksalen des Vorstehers Bär Cohen. Kaufmann hat das Bild mit solcher Meisterschaft ausgeführt (diese Monatschrift 1896, S. 220 ff), dass ich die Ge-

[1]) Hier noch einige Vermutungen: Ungefähr gleichzeitig mit ihrem Gatten hat Glückel Hamel's Grossmutter Mate einen Sohn Mordechai nebst Frau und einigen Kindern in der Pestzeit verloren. Sollte die Epidemie 5399 = 1638 gemeint sein, und der Sohn identisch sein mit Mordechai Elieser, Vorsänger, genannt S. 242 Nr. 761 (1023)? Eine Frau Simcha Mordechai starb drei Tage nachher, am 6. Marcheschwan 5399, wie wir S. 281 Nr. 3036 (1022) lesen. — Glückels Vater war zuerst mit einer Wittwe, Reize, verheiratet. Sollte es die S. 267 Nr. 2213 (853) genannte »Frau Reizche«, geborene Isak, gestorben 8. Elul 5400 sein? Der Stichname Isak unter dem sie steht, scheint hier nach dem Familiennamen der Frau genommen zu sein, indem der Name des Mannes in den Grabbüchern wohl nicht genannt ist.

schichte des Gelübdes, das Bär seiner sterbenden Frau gegenüber hat ablegen müssen, seine spätere Weigerung, das Versprechen einzuhalten und seine folgenden Heiraten nicht zu erzählen brauche; nur einige der von Glückel genannten Persönlichkeiten, deren Grabschriften Kaufmann noch nicht verwerten konnte, mögen hier aufgeführt werden. Dabei ergeben sich auch einige Berichtigungen zu Kaufmanns Daten. Wir finden also jetzt bei Grunwald S. 236 unter dem Stichnamen Cohen Nr. 423 (882), dass Betti (Glückel nennt sie בילא) Frau des Beer, Tochter des Jacob Rée, am 3. Ab 5456 gestorben ist (1687 bei Kaufmann l. c. S. 221 unrichtig). Als Zeugen bei dem Gelübde waren gegenwärtig Glückels Schwager Joseph Segal (S. oben. Kaufmann l. c. nennt ihn Joseph Hameln; mit Recht?) und der gelehrte Dajjan Samuel Orgeles. Das Versprechen ging bekanntlich darauf aus, dass Bär, wenn er verwittwet sein würde, seine Pflegetochter Glückchen heiraten sollte. Diese Waise war zwiefach die Nichte des Ehepaares Cohen. Ihr Vater war Philip Cohen gewesen, ihre Mutter Reize, Tochter des Jacob Rée, gestorben 12. Elul 5453 (S. 236 Nr. 421). Für die Erfüllung des Versprechens traten, nach Glückels Bericht, ein: Anschel, seine Frau Mate, die Glückchen Cohens »Mühmle« war, und dessen Bruder, also Glückchens Onkel, Ruben Rothschild[1]). Die Grabschriften zeigen uns jetzt, hiermit übereinstimmend, dass Martha, Frau des Ascher Anschel Wimpfen (S. 306 Nr. 4462—63), eine Tochter war von Juda Rothschild (auch Bacharach genannt[2]) und dessen

[1]) Kaufmann scheint l. c. zu vergessen, was er in den Berichtigungen zu den Memoiren S. LXXI selbst richtig gestellt hat.

[2]) Über die Namen Rothschild und Bacharach siehe noch Löwensteins Blätter für jüdische Geschichte und Litteratur IV (1903) S. 58. Glückel nennt (Memoiren S. 38) R. Juda und R. Anschel als Zeugen die bei der letzten Bitte ihrer verstorbenen Grossmutter anwesend waren. Es werden wohl Juda Rothschild und Anschel Wimpfen sein, die, wie aus dem vorhergehenden zu ersehen, mit der alten Frau nahe verwandt waren.

Frau Elkel, geb. Jacob Rée (S. 292 Nr. 3715—16). Nachdem das Gelübde gelöst war, heiratete Bär Cohen eine Tochter des Gelehrten David Schiff, die ihm einen Sohn — Juda Seligmann — gebar, aber bald darauf nach kurzer Krankheit starb. Wir kennen jetzt ihren Namen: Rösel und ihren frühen Todestag 16. Ijar 5459 (S. 236 Nr. 426). Kurz vor der Geburt ihres Kindes war der, nicht ganz standhafte, Anwalt des vernachlässigten Glückchens, der hoch angesehene Anschel (Wimpfen) zur Trauer der ganzen Gemeinde durch einen »hastigen Tod« abberufen worden. Er starb in der Tat schon den 27. Tammus 5457. Und um das Mass des Schreckens in der Gemeinde voll zu machen, so starb auch Samuel Orgeles, der Bär Cohen bei Lösung des Gelübdes behülflich gewesen war, kurz nach dem Tode der Rösel Cohen, ebenfalls plötzlich, in der Sabbatnacht R. Ch. Adar 5460[1]). Wie es Bär Cohen, seiner Familie und seinem Lehrhause weiter gegangen ist, möge man bei Kaufmann nachlesen[2]). Ich wollte nur darauf aufmerksam machen, wie die Grabschriften und Glückels Memoiren sich gegenseitig aufklären. Und an ein altes Talmudwort mich anlehnend, könnte ich sagen, dass, wenn die von Grunwald bekannt gemachten Totenlisten uns gar nicht anderes gebracht hätten — in der Tat bringen sie aber viel anderes — als uns Glückel Hamelns Memoiren von neuem als zuverlässige Geschichtsquelle kennen zu lernen, wir hätten schon Grund genug für die wertvolle Veröffentlichung dankbar zu sein.

[1]) Grunwald hat S. 266 Nr. 2156 (1232) als Todesdatum »1steJ. 460«; aus Wittkower l. c. S. 301 (cit. von Grunwald) geht hervor, dass 1. Adar zu lesen ist. Woher stammt die ganz unrichtige Grabschrift bei Wolf Bibl Hebr. I S. 1102? vergl. Steinschneider Cat. Bodl. S. 2430, Nr. 7040.

[2]) Hier sei nur bemerkt, dass der bei Grunwald S. 189—90, als vom Jahre 1716 herrührende, veröffentlichte Steueraufsatz von viel späterem Datum sein muss. Von Berend Salomon = Bär Cohen wird nämlich als von einem verstorbenen gesprochen, und er lebte bis 1728. Die Liste muss andererseits vor 1739 abgefasst sein, da Bärs Sohn Juspa noch als lebend erwähnt wird.

Zur Biographie Wolf Heidenheims.

Von **Israel Rosenthaler.**

Mit grossem Fleisse hat Louis Lewin »Materialien zu einer Biographie Wolf Heidenheims« gesammelt, wovon seine vortreffliche Arbeit in den Jahrgängen 1900 und 1901 dieser Blätter Zeugnis ablegt. Dr. Poznanski hat dieses Material um wichtige Angaben über Heidenheims zweite Heirat bereichert, und ich möchte noch einige Berichtigungen und Ergänzungen anfügen.

Das Zirkular, das nach den שבעה an die Kunden der Heidenheimschen Buchdruckerei verschickt wurde, lautet:

Rödelheim, den 8. März 1832.

P. P.

Das am 26. F e b r u a r[1]) d, J. erfolgte Ableben des Buchdruckers Herrn W. Heidenheim zu Rödelheim wird Ihnen nicht mehr unbekannt sein. Da sein Buchdruckerei-Geschäft vorläufig zum Vortheil seines zurückgelassenen minderjährigen Kindes unter der bisherigen Firma fortbetrieben werden soll, beehren wir uns, Sie mit der Bitte davon in Kenntniss zu setzen, das dem Verewigten bisher geschenkte Zutrauen auf die dermalen angeordnete Geschäfts-Administration zu übertragen, und uns fernerhin mit Ihren Aufträgen zu beehren, die mit aller Pünktlickeit realisirt werden sollen.

A. Lehmann, als verpflichteter Vormund. — Marx Hirsch, als Geschäftsführer.

Einen Blick in die geschäftliche Situation der Heidenheimschen Buchdruckerei und Buchhandlung nach dem Tode ihres Gründers, gestattet nachfolgendes Schreiben, das ich mit dem eben erwähnten Zirkulare aufbewahre:

[1]) Das Todesdatum war Donnerstag abend, 23. Febr. 1832. (MS. 1901, S. 552); Sonntag, 26. Febr. war der Tag des Begräbnisses.

Herrn Joseph Kahn in Hürben!

Rödelheim d. 3. April 1832.

Längst schon wäre es meine Pflicht gewesen an Sie zu schreiben, allein da ich weiss, dass Sie sehr pünktlich sind in Zahlungen, so erwartete ich täglich Ihr werthes Schreiben uud auch Ihre geehrten Aufträge. Unbekannt ist es Ihnen gewiss nicht, dass ר' וויה זצ"ל nicht mehr auf dieser Welt wirken kann, allein unbekannt ist Ihnen, wie es sich jetzt verhält. Der Verstorbene verliess diese Welt ohne צואה und hinterlässt ein Mädchen מן ז' שנים, also hat das Gericht die Obervormundschaft. Das Geschäft soll provisorisch fortgeführt werden, nur ist es mit vieler Schwierigkeit verbunden. Es wird mir Ware zugetheilt, dafür muss ich ganz haften, die Ausstände sollen eingetrieben werden, die Inventur ist noch nicht gestellt, es ist eine Verwirrung, die erst aus einander gesetzt werden muss. Ich bitte Sie dennoch, mit Ihren Aufträgen mich zu beehren, und ich werde solche aufs Pünktlichste auszuführen suchen und bitte Sie, Ihre Freundschaft von dem Verblichenen auf dessen Geschäftsführung forterben zu lassen. Meine 30-jährige Dienstzeit beim Verewigten lässt mich in der Hoffnung, alles thun zu können, um das Vertrauen mir zu erwerben.

Es grüsst Sie achtungsvoll

Marx Hirsch,
Geschäftsführer der Heidenheimschen Buchdr. u. Buchhandl.

Wolf Heidenheims einziges Kind, seine Tochter Röschen aus zweiter Ehe (geboren am 26. Juli 1825), war mit Beer Schammes in Frankfurt a. M.[1]), dem Neffen von Selig-

[1]) Über Beer Schammes' verwandtschaftliches Verhältnis zu Jakob und Seligmann Schammes gibt folgende kleine Tabelle Aufschluss:

mann Schammes, Heidenheims gelehrtem Freunde, verheiratet und nach dem Tode ihres ersten Mannes mit einem Holländer Namens Symons. Sie starb am 6. Novembor 1875. Aus ihrer ersten Ehe war ein Sohn, Josef Hirsch Schammes, (geboren am 10. August 1856) entsprossen, das einzige Enkelkind Heidenheims. Josef Hirsch Schammes nahm sich kurze Zeit nach dem Tode seiner Mutter (am 9. Jan. 1876) aus Verzweiflung über diesen schweren Verlust das Leben. In Wirklichkeit existieren also heute weder in Frankfurt a. M. noch anderwärts Nachkommen des grossen Gelehrten.

Zu den vier verschiedenen Pentateuchausgaben, die Heidenheim veranstaltete, um der Verschiedenheit des Geschmackes der Leser Rechnung zu tragen, gehört nicht ein unvokalisiertes תקון סופר והקרא (Siehe M. S. 1900, S. 134), sondern eine Separatausgabe des חומש עין הסופר aus dem חומש מאיר עינים.

Der Briefwechsel Heidenheims mit Noach Chajjim Zebi Berlin zur סליחה אבל אנחנו חטאים, den Lewin nach einer Abschrift des Herrn Dr. M. Berlin in Plymouth mitgeteilt hat, ist bis auf das letzte, auch von Lewin als falsch erkannte Datum von Heidenheim s e l b s t schon in der ersten Auflage seines מחזור (Rödelheim 1800) veröffentlicht worden. Dies ist wohl auch der kräftigste Beweis, dass statt des Jahres תקע"ט das Jahr תקנ"ט zu setzen ist, da Heidenheim doch nicht wohl einen im Jahr תקע"ט erhaltenen Brief schon תק"ם zum Abdruck bringen konnte. Bezüglich der in der Korrespondenz behandelten Schwierigkeit

David Schammes

Jakob David Schammes, Dajjan	Beer David Schammes
|	|
Scholem Seligmann Schammes	Josef Hirsch Beer Schammes
	|
	Beer Schammes, verheiratet mit
	| Rös chen Heidenheim
	Josef Hirsch Schammes

der סליחה-Stelle sei auf Fürstenthals משיב שפה, S. 438 hingewiesen, der auf Grund einer handschriftlichen Bemerkung des R. Jes. Löw Berliner die Quelle des Midrasch im Jeruschalmi nachweist.

Durch einen Schreib- oder Druckfehler ist in der Lewin'schen Wiedergabe des Briefwechsels S. 554, Zeile 10 nach den Worten אפוד מכפר על ע"ז וכו' der folgende Passus weggeblieben: מעיל ר' סימן בשם ר' נתן אמר ב' דברים אין לחם מכפר ונתנה לחם התורה כפרה לשון הרע והורג את הנפש בשגגה.

Nachstehende von Heidenheim edierte liturgische Werke sind weder von Carmoly, noch in Lewins »Materialien zu einer Biographie Wolf Heidenheims«, noch im רשימת ספרי ר' וואלף היידנהיים, auf das er hinweist, (es verzeichnet überhaupt nur 3 von Heidenheim herausgegebene Werke: Nr. 157 מאזנים להרב א"ע, Nr. 158 משפטי המעמים, Nr. 518 שו"ת דברי אגרת) aufgeführt:

1, תקון לילה יתבארו בו סדר קריאת שמע על המטה עם המזמורים והודוים ופסוקי דרחמי שנוהגים לומר כשנכנם לישן מדויק היטיב ומבואר גם מתורגם יפה. רעדלהיים 1804, 8°. Steinschn. 3294.

2. סדר ברכות כולל קידוש לשבת וי"ט ברכות המזון וברכות הנהנים ואירוסין ונשוין וסדר פדיון הבן מדויק היטיב ומבואר גם מתורגם יפה. רעדלהיים 1822, 8°. Zedner 458.

3. סדור עולת שבה בשבתו נקבצו באו בו כל התפלות והפיוטים לכל שבתות ה' בצירוף כל הענינים הנהוגים מדי שבת בשבתו. רעדלהיים 1822, 8°.

4. סדר ההגדה לליל שמורים מדויק היטב ומסודר יפה, 12°. רעדלהיים Wiener 292. 1822

5. . . . . מדויק היטיב ומסודר יפה, 16°. רעדלהיים Ros. 692. 1823

6. . . . . מדויק היטיב ומסודר יפה ומתורגם אשכנזית. רעדלהיים 1822 8°.

7. קיצור מעבר יבק נקבצו באו בו כל עניני מצות בקור חולים וכל התפלות ובקשות הנאתות אל המבקרים ואל החולים. רעדלהיים 1825 Ros. 687 8°

8. סדר תשעה באב נקבצו באו בו כל התפלות והקינות בצירוף קריאת התורה ומגלת קינות והמנהגים הנהוגים ביום אבל ככר זה מונהים בתכלית ההנהה ומתוקנים בשלימת התקון. ועדלהיים 1826 .8° .Zed 470.

9. ס' ברכות קדוש וספירת העומר. ועדלהיים תקפ"ז 32° Cat. Merz-bacheriana 2280

10. סדר הלימוד לליל שבועות וה"ר מסודר יפה ומדויק היטיב ועדל-היים 1830 .8° .Ros 697.

11. נאקת ישראל חיבור כולל מזמורי תהילים ותפלות וקצת דברי כבושים להתפלל בעד עצרת הולי קאָלעראַ. ועדלהיים 1831 8° Ros. 953

12. ס' יום כפור קטן הוא תיקון ערב ראש חדש מסודר יפה ומדויק היטיב. ועדלהיים תקפ"ד 8°.

In Frankfurt a. M. befindet sich im Privatbesitz handschriftlich eine zweite Bearbeitung der משפטי הטעמים von mindestens dem doppelten Umfange der ersten Ausgabe. Bücher mit handschriftlichen Zusätzen Heidenheims, darunter ein מדרש תהלים משלי שמואל, bewahrt auch die Seminarbibliothek zu Breslau auf, die sie teils aus dem Nachlass Raph. Kirchheims, teils aus dem Abr. Cohns empfing.

Zu den Büchern, denen eine Empfehlung Heidenheims vorgedruckt ist, gehört (תלמוד קריאת עברי[1] oder »Hebräische Fibel zum Gebrauche in Schulen und zum Privatunterricht« von L. Pressburger, Lehrer an der israelitischen Bürger- und Realschule zu Frankfurt a. M., Rödelheim 1817, 2. Aufl. 1831, und die von Lippmann Moses Büschenthal hebräisch und deutsch gedichtete, von W. Heidenheim herausgegebene »Ode, Sr. Majestät Napoléon, Kaiser der Franzosen, dargereichet«. Rödelheim 1804. (Fürst. Bibl. Jud. I. S. 138).

Historisch interessant ist endlich das Büchlein כתב יושר דברי אמת Rödelheim 1802. Es enthält Briefe des Feldmarschalls Erzherzog Carl an den K. K. Rath Jacob Kaula in Hechingen, dessen K. K. Patent, sowie Berichte über die Ehren-

[1]) In meinem Besitze.

bezeugungen, welche Kaula von den חכמי ק"ק פראג ישראל ב' יחזקאל, שמואל ב' יחזקאל, מיכאל בכרך, אליעזר סלעקלש ביום א' נ' דחנוכה תקס"א לפ"ק erwiesen wurden. Auf der Innenseite des Titels trägt es den Vermerk: »Zum ewigen Andenken des Rechtschaffenen zum Druck befördert von seinem Verehrer W. Heidenheim«. Wegen des hervorragenden typographischen Interesses, das sie beanspruchen darf, sei noch eine von W. Heidenheim ohne Angabe des Jahres gedruckte (א"ב[2]-Tabelle erwähnt.

[2]) Stadtbibliothek Frankfurt a. M.

Zweiter Jahresbericht (1904) der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.

Die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums vollendet ihr zweites Lebensjahr, und es ist ihr nunmehr vergönnt, bereits mit Früchten ihrer Tätigkeit vor die Öffentlichkeit zu treten. Eine Reihe von Werken, die sie subventioniert oder selbständig herausgibt, ist erschienen, die Bearbeitung einer Anzahl anderer soweit fortgeschritten, dass ihre Vollendung in nicht zu ferner Zeit zu erwarten steht.

Folgende Schriften, die die Gesellschaft subventioniert hat, sind in diesem Jahr erschienen:

1. Lewin, Geschichte der Juden in Lissa.

2. Hermann Cohen, Ethik und Religionsphilosophie in ihrem Zusammenhange.

3. Jampel, Studien über die Entstehung des Judentums.

4. Theodor, Midrasch rabba, Lfg. II.

Folgende Werke hat die Gesellschaft herausgegeben:

1. A. S. Yahuda, Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe des Kitab al hidaja 'lla Fara' ld Al Aulub (Bachja ibn Pakudas »Herzenspflichten«).

2. Bäck, Das Wesen des Judentums.

Beide Werke sind zu Vorzugspreisen und zwar das erstere zu 2 M., das zweite zu 1,20 M. für die Mitglieder unserer Gesellschaft erhältlich. Bestellungen an den stellvertretenden Schriftführer, Herrn Dr. Max Eschelbacher, Berlin C., Alexanderstr. 49.

Voraussichtlich im nächsten Monat wird erscheinen:

3. Eschelbacher, Das Judentum und das Wesen des Christentums. Vergleichende Studien.

Für einige Werke, an denen die Autoren zur Zeit noch arbeiten, wurden Subventionen bewilligt, und zwar für

1. Herrn Dr. A. S. Yahuda (Darmstadt) zur Herausgabe von Bachjas «Herzenspflichten».

2. Herrn Rabbiner Dr. Posnanski (Pilsen) zur Herausgabe seines Werkes »Schilo, ein Beitrag zur Messiaslehre«.

3. Herrn Dr. M. J. Berdyczewky (Breslau) zur Herausgabe einer systematischen Bearbeitung der ethischen und agadischen Sprüche der talmudischen Literatur.

4. Herrn Rabbiner Dr. Eppenstein (Briesen) zur Vollendung seiner Studien über den Bibel-Kommentar des Abraham Maimuni.

5. Herrn B. Ratner (Wilna) zur Fortsetzung seiner Studien über den Jerusalemischen Talmud.

Die grossen Unternehmungen, die die Gesellschaft begonnen hat, schreiten gleichfalls allmählich ihrem Ziel entgegen.

Mit den Autoren, die für den Grundriss gewonnen wurden, sind die nötigen Verträge abgeschlossen worden. Folgende Bände werden im Laufe des Jahres im Verlag Veit & Co., Leipzig, erscheinen:

1. K. Kohler, Systematische Theologie.
2. M. Güdemann, Apologetik des Judentums.
3. G. Caro, Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalter und in der Neuzeit.

Herr Professor Dr. S. Krauss, dem die Ausarbeitung des Bandes »Talmudische Archäologie« übertragen ist, wird zum Zweck unmittelbarer Beobachtung der dortigen Verhältnisse eine Studienreise nach dem Orient unternehmen. Die Gesellschaft hat ihm hierfür eine Subvention bewilligt.

Neben der Herausgabe eines Grundrisses der Gesammtwissenschaft des Judentums hat die Gesellschaft die eines Corpus tannaiticum, einer Sammlung aller vorhandenen Texte aus der tannaitischen Zeit in philologisch tadellosen Ausgaben in die Wege geleitet. Einen genauen Arbeitsplan für die Herstellung dieses grossen Werkes, in dessen Ausführung mehrere Gelehrte sich werden teilen müssen, hat Herr Oberrabiner Dr. Löw in Szegedin entworfen. Das Corpus tannaiticum ist bereits in Angriff genommen. Herr Dr. Eugen Mittwoch in Berlin arbeitet an einem Wörterbuch der Mischnasprache, das die Einleitung bilden und das dem fühlbaren Mangel

zuverlässiger lexikalischer Hülfsmittel auf diesem Gebiete abhelfen soll. Die Gesellschaft hat ihm dafür auf zwei Jahre eine Subvention bewilligt. Mit den sonstigen Vorarbeiten hat der Ausschuss die Herren Rabbiner Dr. Rosenthal und Seminardozent Dr. Horowitz, beide in Breslau, betraut.

Die Gesellschaft plant ferner die Herausgabe einer Germania Judaica, eines genauen Registers aller Orte in Deutschland und den übrigen deutsch sprechenden Ländern, in denen von den ältesten Zeiten bis zum Beginn des neunzehnten Jahrhunderts in jüdischen oder in anderen Quellen Juden erwähnt werden, einer erschöpfenden Angabe dieser Quellen, dann der hervorragenden Männer aus jeder dieser Ortschaften. So soll künftigen Forschern auf dem Gebiete der jüdischen Geschichte ein wertvolles Hülfsmittel geboten werden. Die Kommission ist bereits gebildet und erfreut sich der Unterstützung der ersten Autoritäten auf dem Gebiete der jüdischen Bibliographie.

Der Ehrung eines grossen Toten ist ein weiteres Werk bestimmt, das die Gesellschaft in kurzer Zeit der Öffentlichkeit hofft vorlegen zu können. Es sind jetzt 700 Jahre verflossen, seitdem Moses Maimonides dahingeschieden ist. Seinem Andenken ist ein grosses und umfassendes biographisches Werk über das Leben und Schaffen dieses Denkers gewidmet, an dem eine Anzahl bedeutender Gelehrter mitarbeitet, und das die Gesellschaft herausgiebt.

Neben die bisher erwähnten Veröffentlichungen tritt als Organ der Gesellschaft die »Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums« unter der Redaktion von Herrn Seminardozenten Dr. Brann in Breslau. Die Gesellschaft hat diese älteste und angesehenste jüdisch-wissenschaftliche Zeitschrift in Deutschland erworben und lässt sie ihren sämtlichen Mitgliedern zukommen.

Ebenso verteilt die Gesellschaft das »Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur«, das der Verband der Vereine für jüdische Geschichte u. Literatur

herausgibt, und das sich mit Recht allgemeiner Beliebtheit bei den gebildeten Glaubensgenossen erfreut, an ihre sämtlichen Mitglieder.

Schon jetzt darf somit die Gesellschaft auf schöne Erfolge hinweisen. An einem Arbeitsfeld fehlt es ihr nicht. Es ist im Gegenteil ein dringendes Bedürfnis, dem sie Abhilfe schaffen will. Eine jede Wissenschaft bedarf sorgfältiger Pflege und Unterstützung. Was würde aus ihr ohne die Laboratorien und Experimentiersäle, ohne die archäologischen und historischen Institute und die sonstigen grossen Einrichtungen, die der Staat ins Leben ruft! Auch die jüdische Wissenschaft braucht solche Förderung, wenn sie nicht verkümmern soll, aber sie ist bisher leider stets das Stiefkind unter allen Wissenschaften gewesen. Für ihre Monumenta historica haben sich bisher noch keine Mittel gefunden, und selten nur ist ihr ein Lehrstuhl errichtet, dessen Inhaber in fruchtbarer Musse ihr leben könnte. Ihre Schöpfer haben vielfach dem harten Kampf um das Notwendige die Stunden abringen müssen, die sie ihr widmen konnten. Und doch ist für die Entwicklung und Schätzung des Judentums, innen wie aussen, eine blühende Wissenschaft von ausschlaggebender Bedeutung und eine dringende Notwendigkeit. Darum treten wir zu Beginn des dritten Jahres unserer Tätigkeit von neuem an die deutschen Juden heran mit der Bitte, unsere Arbeit umfassend zu unterstützen. Dann wird es uns möglich sein, unseren Glaubensgenossen wie den Andersgläubigen immer neue Wege zum Verständnis des Judentums zu bahnen und immer reicheres Licht auf sein Wesen und seine Entwicklung zu werfen.

Berlin, im Dezember 1904.

Der Ausschuss der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums

Philippson. Guttmann. Lucas.

Kurze Mitteilungen.

Von **Ludwig Levy.**

In den Beiträgen zur Alten Geschichte 1904; IV, 2 veröffentlicht C. Fries »Griechisch-orientalische Untersuchungen.« Vf. hat interessante mythologische Zusammenhänge zwischen den Berichten über David in Siph und Engedi und — der Sage von Polyphem entdeckt. Die Parallelen sind treffend: »Saul schläft in der Höhle, wie der Cyklop«. In der Tat auffallend. Ferner: »Saul aber war in seiner Höhle nicht allein, vor ihm war bereits David mit seinen Gefährten hineingegangen; auch der Kyklop entdekt, dass er in seiner Höhle nicht allein, sondern dass vor ihm schon Gäste sich eingefunden hatten.« . . . »Nachdem David Sauls Lager in der Wüste Siph verlassen hatte, trat er auf des Berges Spitze von fern, dass ein weiter Raum zwischen ihnen war, und rief Abner, dem Feldherrn Sauls zu, er habe diesen schlecht beschützt. Also ebenfalls eine Verspottung des Getäuschten wie bei Homer. Da erkannte Saul die Stimme Davids (er selbst sieht ihn also nicht!) und rief ihm voll Reue über sein bisheriges Verhalten freundliche Versöhnungsworte zu« . . . . Ebenso in der Odyssee. Nachdem sich Odysseus mit seinen Gefährten von dem geblendeten Kyklopen entfernt hat, ruft er diesem höhnende Worte zu. Polyphem erkennt ebenfalls an der Stimme den Odysseus und bittet ihn, mit mannigfachen Liebkosungen, zurückzukehren und seine Gastfreundschaft zu geniessen. Aber der Held traut dieser plötzlich veränderten Seelenstimmung des Riesen ebensowenig wie David der des Königs und rudert fort . . . Auch David vergreift sich (wie Odysseus) an dem schlafenden Feinde, freilich in ungleich edlerer Weise, durch den abgeschnittenen Zipfel des Gewandes. David vergilt Böses mit Gutem, das tut — freilich in arglistiger Absicht — auch Odysseus durch die Weinspende.« Und so weiter. Ich möchte den Vf. noch auf einige gemeinsame Züge Sauls und des Kyklopen aufmerksam machen. Saul überragt alle seine Volksgenossen um Haupteslänge! Entschieden schimmert hier durch das spätere Gewand der Sage noch die Erinnerung an den Riesen Polyphem durch. Ferner: Saul wirft mit der Lanze nach David, während natürlich der Kyklop entsprechend seinen noch weniger civili-

sirten Manieren nach Felsblöcken greift. Wenigstens einmal eine Abwechslung nach den babylonischen Mythen! [101]

In der Revue sémitique (Oct. 1904) setzt I. Halévy seine Recherches bibliques über das Buch Micha fort. Neu ist z. B. die geistreiche, aber sehr fragliche Erklärung des schwierigen וְתוּשִׁיָּה יִרְאָה שְׁמֶךָ (6, 9). Vf. sieht in יִרְאָה mit dem vorhergehenden יָהּ von ותושיה eine Bezeichnung von Jerusalem, also literarische Reminiscenz aus Gen. XXII.: יהוה יראה. Für das restirende וְתוּשׁ liest Vf. אֵת אֲשֶׁר, da ו und א durch grössere Aehnlickeit in der althebr. Schrift zu Verwechslungen führen konnten. Es wäre also zu übersetzen:

»Du, deren Name ist« »Der Ewiger sieht«. [102]

Aus der Revue sémitique (Oct. 1904) verzeichnen wir: I. ha-Lévy: Les Prétendus Emprunts cosmogoniques dans la Bible. [103]

Aus der ZDMG 1904; LVIII, 3 notiren wir einen Artikel über »Psalm 2« von E. Baumann (Vf. weist den Psalm in die Makkabäerzeit). [104]

Ueber »Gog und Magog« schreibt I. Halévy in der Revue sémitique (Oct. 1904). [105]

In der Theologischen Rundschau (Nov. 1904) referirt J. W. Rothstein in einem Aufsatz »Text u. Sprache des A. T.« über die Ansicht Kittels von der Notwendigkeit einer kritischen Ausgabe des Bibeltextes (speziell für den hebräischen Unterricht in den Schulen). [106]

In der Zeitschrift f. die neutestamentl. Wissenschaft 1904; V, 4 meint W. Wrede in einer Note »Zum Thema« »Menschensohn«, das wichtigste Argument für die Annahme, dass Jesus dieser Selbstbezeichnung sich nicht bedient habe, sei die Unmöglichkeit, sich eine Redeweise, wie sie die Evangelien ihm zumuten, in der Wirklichkeit vorzustellen. Es sei nicht denkbar, dass Jesus stets von sich wie von einem Dritten geredet habe. [107]

Aus der Schweizerischen Theologischen Zeitschrift (vom 1. Nov. 1904) notiren wir einen lesenswerten Artikel von A. Bolliger über: »Die Bedeutung der Erkenntnis für die Religion.« Ueber Jesu Opfertod sagt Vf.: »Wir verstehen, dass die Juden, welche nicht an ihn glaubten, weiter opferten. . . . . Weniger leicht begreifen wir, dass diejenigen, welche an diesen Erneuerer und Vollender der Prophetenreligion glaubten, den Opfergedanken nicht zu überwinden vermochten, ja den Tod dessen, der alles Opfer abgeschafft, als eine Gott für die Sünden der Welt geleistete Genugtuung deuteten.« Durch Paulus »hat die alte Priesterreligion nochmals über die Prophetenreligion gesiegt: Ohne Blutvergiessen keine Sündenvergebung.

Zwar fliesst nicht mehr das Blut von Stieren und Böcken; all die alten Opfer sind ersetzt durch das Opfer des Gottessohnes . . . . . Und in einer Beziehung wenigstens ist das neue Opfer fataler als das alte: Wer Gott Tiere oder Feldfrüchte darbrachte, musste doch immer ein wenig seiner Selbstsucht sich entäussern; ein fremdes Opfer im Glauben darzubringen ist billiger und bequemer und wurde jedem Gläubigen um so leichter, je weniger Verstandeshemmungen er zu überwinden hatte. [108]

In der ZDMG Bd. LVIII, 3 spricht E. Nestle über »Melupum« und konstatirt, dass Melupum bald für Cholem (v. Ibn Esra) bald für Schureq und Qibbuz (von einigen Neueren) gebraucht wird. [109]

Aus der ZDMG Bd. LVIII, 3 verzeichnen wir »Zur hebräischen Lautlehre« von C. Brockelmann (Über ר im Silbenauslaut u. a.) [100]

Aus dem Globus 85,20 notiren wir einen Artikel über »Jüdische Statistik« von S. Weisenberg. [111]

Besprechung.

Freudenthal J. Spinoza, sein Leben und seine Lehre. Erster Band: Das Leben Spinozas. Stuttgart, Fromman, 1904. XV. u. 349 SS. 8°.

Dürftig, wie die zuverlässigen Nachrichten darüber, waren bis vor nicht gar zu langer Zeit, auch die Darstellungen des Lebens Spinoza's. Erst die Bemühungen holländischer Gelehrter um die Vervollständigung der Briefsammlung, die Auffindung neuer Documente, die Nachforschungen über die Männer, mit denen der Philosoph Verkehr unterhielt, haben auf den Charakter und die Lebensschicksale Spinozas ein reiches Licht geworfen; insbesondere hat Meinsma's »Spinoza en zijn Kring« eine Fülle neuer Aufschlüsse gegeben. Dann hat Freudenthal ein Jahrzehnt lang in unverdrossener emsiger Arbeit neues Material zur Lebensgeschichte Spinozas gesammelt und das alte einer eingehenden Kritik unterzogen. In seiner »Lebensgeschichte Spinozas« hat er durch die regestenartige Anordnung des Materials eine feste Grundlage für jede künftige Biographie des Philosophen geschaffen. Als reife Frucht all der langjährigen Studien liegt uns nunmehr der obige Band vor, der ein lebensvolles und anziehendes Bild des Mannes giebt, der aufs tiefste geschmäht und aufs höchste gepriesen wurde, und so lange darauf warten musste, bis auf ihn selbst angewandt wurde, was er selbst als Richtschnur vorgezeichnet, dass man die Taten der Menschen nicht rühmen und nicht verdammen, sondern verstehen müsse. Eine solche Würdigung ist Spinoza jetzt durch Freudenthal zuteil geworden. Mit gleicher Liebe und gleicher Meisterschaft ist der Stoff nie behandelt worden. Und nie ist er durch die Form der Darstellung auch einem weiteren Publikum so nahe gebracht worden. Der »langwierigen Kärrnerarbeit«, die der Verf. vorher dem Werke gewidmet hat, danken wir es, dass wir nunmehr eine ganze Reihe von neuen Gesichtspunkten und neuen Resultaten verwertet finden, ohne dass durch gelehrte Detailforschung und wissenschaftliches Beiwerk die Aufmerksamkeit des Lesers vom Gegenstand abgezogen wird.

An dem zahlreichen Material, das der Verf. zum ersten Male zugänglich gemacht hat, ist die jüdische Geschichte lebhaft interessiert. Bereits bei der Besprechung des vorbereitenden Werkes habe ich an dieser Stelle auf die Fülle neuer und wichtiger Belehrungen hingewiesen[1])

[1]) Monatsschrift XLIII, 1899, p. 329 ff.

und will darum hier nur die hauptsächlichsten Punkte noch einmal hervorheben, um zu zeigen, wie der Verf. sein Material zu gestalten und zu beleben wusste.

»Sein Aussehen zeigte, dass er von portugiesischen Juden abstammte; denn er hatte eine dunkle Hautfarbe, schwarzes lockiges Haar und lange schwarze Augenbrauen«, so berichtet Colerus, der älteste Biograph (Frdthl. p. 218). Jedoch hat die jüdische Abkunft Spinozas bisher nur dazu gedient, um gehässige Ausfälle gegen seine Stammesgenossen zu veranlassen. Dass der Philosoph seiner Gemeinschaft gewisse Anlagen verdankte, dass seine Umgebung, seine Erziehung, die Traditionen der Familie und der Gemeinde, die Eindrücke der Kindheit und des Jünglingsalters auf die Richtung seines Geistes, seiner Studien, auf die Ausbildung seines Charakters einwirken mussten, das alles ist bisher wenig oder gar nicht beachtet worden. Der Jude in Spinoza kommt in Freudenthals Darstellung zum ersten Male zu seinem Recht. Da werden wir zuvörderst über die Familie Spinozas unterrichtet, über ihre spanische Abkunft, ihre Verzweigungen, ihre Irrfahrten auf der Flucht vor der Inquisition und ihre schliessliche Ansiedelung in Amsterdam. Wir lernen einige der Ahnen kennen, erfahren von der geachteten Stellung, die der Grossvater und Vater Baruchs in der jüdischen Gemeinde von Amsterdam einnahmen. Für die Biographie Spinozas folgt aus diesen Nachrichten mit Sicherheit, dass er in Amsterdam geboren ist, dass sein Vater, ein frommer Kaufmann, dort reiches Ansehen genoss, dass die Mutter schon sechs Jahre nach seiner Geburt ihm durch den Tod entrissen wurde. »So hat nur in der ersten Zeit der Kindheit das Auge der Mutter über ihm gewacht, und gerade in den Jahren der lebhaftesten Entwicklung fehlte ihm ihre Liebe und Fürsorge« (p. 23). Damit erklärt sich gar mancher sonst rätselhafte Zug in dem Charakter des Philosophen; ohne Liebe erzogen, fühlte er in seinem Herzen nicht die rechte Pietät gegen das Vaterhaus und gegen seine Gemeinschaft. vgl. Frdthl. S. 197 ff.

Der Bildungsgang Spinozas war stets bekannt. Er hat dieselbe Erziehung genossen, wie sie vornehme jüdische Familien ihren Kindern angedeihen liessen. Mit diesen Bemerkungen begnügte man sich meist. Jetzt können wir den Knaben durch alle Klassen der Schule verfolgen, uns die Unterrichtsfächer vergegenwärtigen, die ihm gelehrt wurden, und die Männer kennen lernen, in deren Händen der Unterricht lag. Die Studien der Jugend und die dann freiwillig fortgesetzte Vertiefung in die jüdische Literatur haben Spinoza eine Fülle von Kenntnissen zugeführt, haben ihm manche Frage nahe gebracht, die sein Denken das ganze Leben hindurch beschäftigte,

und haben vielen seiner Ideen eine ganz bestimmte Färbung gegeben. Hier fand er die ersten Antworten auf Probleme, deren Lösung später seine Lebensaufgabe bildete. Der Einfluss, besonders der religionsphilosophischen Literatur des Judentums, auf Spinoza ist niemals ganz verdrängt worden. »Wenn auch keine der eigentlich spinozischen Lehren auf den unmittelbaren Einfluss jüdischer Denker zurückzuführen wäre, so hat doch Spinoza's Weg ihn über ihre Philosopheme zu den eigenen Gedankenkreisen geleitet; sie bilden eine wichtige Etappe auf seinem Bildungsgange; hierin besteht ihre Bedeutung für die Geschichte Spinozas und der Wert der in den letzten Jahrzehnten geführten Untersuchungen über sein Verhältnis zu den jüdischen Religionsphilosophen« (S. 35). Neben den durch die Quellen belegbaren Einflüssen der Umgebung weist der Verf. auch auf die Einwirkungen hin, die nicht besonders überliefert sind, aber dennoch unzweifelhaft stattgefunden haben. Die Tugenden des Elternhauses, die Standhaftigkeit der Marranen, die mit Blut geschriebene Geschichte ihrer Leiden, alle diese Vorbilder und Eindrücke der Kindheit sind an Spinoza nicht spurlos vorübergegangen. »Soviel steht fest, dass der Einfluss, den Religion, Geschichte und Literatur des Judentums auf sein Herz und seinen Geist in seiner Jugendzeit ausgeübt haben, ein sehr bedeutender gewesen ist« (p. 315).

Dabei hatte Spinoza, das dürfen wir nie vergessen, das Unglück, in einer Zeit und in einer Umgebung zu studieren, in der der Afterweisheit der Kabbala ein weitgehender Spielraum gegönnt war; er hat auch mit dieser Feindin alles klaren Denkens sich befasst, und seine Neigung zum Pantheismus ist dort vielleicht noch mehr bestärkt worden, als der Verf. anzunehmen geneigt ist. Spinoza hat freilich später die Gefährlichkeit der Kabbala erkannt und ihre Adepten Schwätzer genannt. Wann mag er sich zu dieser besseren Erkenntnis durchgerungen haben? Noch während seiner Studienjahre? Jedenfalls hat er sie nicht dazu benutzt, um seine Glaubensgenossen aufzuklären. Spinoza hätte, das muss doch bei einer Betrachtung seines Lebens hervorgehoben werden, dem Judentum zum Segen werden können, wenn er seine universelle Bildung und seine geistige Klarheit zur Aufklärung seiner Gemeinde verwendet hätte; dahingegen hat er nur an dem bestehenden Judentum Kritik geübt, zur Tätigkeit eines Reformators war er nicht veranlagt. Es drängt sich unwillkürlich der Vergleich mit Moses Mendelssohn auf. Als Denker steht er unzweifelhaft weit hinter Spinoza zurück. Aber welchen Einfluss hat sein Beispiel geübt! Seine Abwendung von der Kabbala, und sie vor allem, hat die Verjüngung des jüdischen Stammes in der Neuzeit herbeigeführt. Hier versagt Spinoza völlig, nicht einmal ein Ansatz

zu einem solchen Versuch liegt vor; mit der Ausdehnung seines Wissens sagt er sich vom Judentum los.

Wir kommen damit zu dem folgenschwersten Ereignis im Leben Spinozas, seiner Ausstossung aus der jüdischen Gemeinde am 27. Juli 1656. Diesen Schritt zu erklären war man bisher nie in Verlegenheit, der angebliche Fanatismus der Juden schien ihn ausreichend zu begründen. Nur vergass man, dass eine gleiche Verfolgung von Glaubensmeinungen ausserhalb der Gemeinde Amsterdam vorher völlig unerhört war, und dass die Marranen das Ketzerrichten erst von der kirchlichen Inquisition gelernt hatten. Freudenthal hatte zu viele neue für die Entwicklung Spinozas bedeutsame Entdeckungen gemacht, als dass er an der hergebrachten verkehrten Darstellung festhalten konnte. Nach seinen Forschungen ist es als sicheres Ergebnis zu betrachten, das Spinozas Loslösung vom Judentum nur ganz allmählich erfolgte, dass er zunächst die Ausübung des jüdischen Ceremoniells vernachlässigte, dann oft en am christlichen Gottesdienst teilnahm, und so durch Taten, nicht nur durch Lehrmeinungen, das Rabbinat schwer reizte. Dazwischen fallen Erlebnisse persönlicher Natur, die auf ihn ungünstig einwirkten, ihn verbitterten: der Tod des Vaters (1654), in dessen Trauerjahr er noch die Synagoge besuchte (Dez. 1654 p. 62), und der Erbschaftsprozess mit seinen Geschwistern, die den Hülflosen ohne Mittel aus dem Vaterhause drängten. Eine ganze Anzahl Legenden über das Verhör und die Art der Prozessführung, wie sie die alten Biographen überliefern, wird durch kritische Prüfung zerstört; gewiss ist nur, dass alle Versuche Spinoza umzustimmen gescheitert sind, über die Einzelheiten seines Prozesses ist Sicheres nicht überliefert (p. 73). Auch die Nachricht, dass die Juden einen Mordversuch verübten, wird als haltlos erwiesen; sollte die Nachricht nicht völlig aus der Luft gegriffen sein, so handelt es sich um die Tat eines einzelnen Fanatikers, für die die Gemeinde keine Schuld trifft (p. 69). Es hätte noch hervorgehoben werden können, dass der milde und weltkluge Manasse b. Israel gerade während des Prozesses seines Schülers abwesend war, aber wer will sagen, dass er imstande gewesen wäre, das grausame Verfahren zu verhüten?

Der Beurteilung des Bannes widmet der Verf. eine längere Betrachtung »denn es ist von Wichtigkeit, den sittlichen Wert oder Unwert der Gemeinschaft näher zu bestimmen, aus der Spinoza hervorgegangen ist.« Diese Untersuchung, die zu den beachtenswertesten Partien des Buches gehört, zielt nicht darauf ab, das Beth-din in Amsterdam zu entlasten; seine Mitglieder haben sicherlich nach bestem Gewissen gehandelt und bedürfen keiner Entschuldigung, auch wenn

sie nach unserer heutigen Anschauung gefehlt haben. Aber unsere Aufgabe ist es, eine rein historische Erkenntnis des Vorgangs und die rechte Stellung zu demselben zu gewinnen. Um die Religions- und Gewissensfreiheit ist es trotz ihrer verfassungsmässigen Anerkennung in nicht wenigen europäischen Culturstaaten auch heute noch recht schlimm bestellt; Spinozas Zeitgenossen aber, und datür liefert das vorliegende Buch zahlreiche Belege, waren von unserer Anschauung himmelweit entfernt. Freiheit in Glaubenssachen war ein für jene Zeit völlig unerhörter Begriff; der Bann ist nach der Erklärung des freidenkenden Begründers der Sekte der Mennoniten »das Kleinod der Kirche, ohne das eine Gemeinde wie eine Stadt ohne Mauern und Tore sei.« (p. 76). Wo die Kirche die Herrschaft besass, da verhängte sie ganz andere Strafen als den nur in der Theorie schrecklichen, aber in der Praxis völlig unschädlichen Bann. Ungläubige, auch wenn sie in einer anderen Religion geboren waren, wurden als Ketzer verbrannt. Abtrünnige mussten der schwersten Misshandlungen gewärtig sein. Man vergleiche mit dem Bann gegen Spinoza die harte Strafe, die gegen seinen Freund Adriaan Koerbagh beantragt wurde; und wenn das Urteil auch schliesslich milder ausfiel, so war es in seiner Schwere und seiner strengen Ausführung noch immer grausam genug (p. 144). Wer das Verhalten der Juden gegen Spinoza so hart verurteilt, darf auch die Stellung, die Christen zu ihm einnahmen, nicht übersehen. »Ein gewisser Spinoza aus Amsterdam, der, von jüdischen Eltern geboren, ein Atheist, Religionsspötter und schädliches Werkzeng in dieser Republik ist«, so suchten ihn seine orthodoxen Gegner in Voorburg anzuschwärzen, noch ehe eines seiner verschrieenen Bücher erschienen war (p. 147 f.). Welche Beurteilung er dann später fand, besonders nach dem Erscheinen des theol. politischen Tractats, ist durch Freudenthals Forschungen in helles Licht gesetzt (p. 224 ff. u. die zugehörigen Noten.) So war der Geist der Zeit im allgemeinen beschaffen.

Und nun denke man sich in die Lage der amsterdamer Gemeinde hinein, in die Stimmung der Marranen, die um des Glaubens willen die härtesten Verfolgungen ertragen hatten, die nun glücklich waren, ihrer Religion wieder leben zu können, und plötzlich von einem Jüngling, auf den sie grosse Hoffnungen gesetzt hatten, ihren altehrwürdigen Glauben für einen Irrtum, die dafür gebrachten Opfer für eine Torheit erklärt sahen! »Dass man Spinoza, der die Grundlagen der jüdischen Religion angetastet hatte, als einen Feind innerhalb der eigenen Mauern ansah und ihn aus ihnen entfernte, wird man demnach der jüdischen Gemeinde nicht zum Vorwurf machen dürfen. (p. 77)«.

Roh bleibt darum, wie der Verf. gleichfalls hervorhebt, die Form in der der Bann verhängt wurde. Die grundlosen Anschuldigungen und die mittelalterliche Form der Ausstossung erscheinen uns barbarisch. Das ist über jeden Zweifel erhaben, aber für die Zeitgenossen Spinozas stand auch hier die Sache anders. Die Ursache zur Verhängung des Bannes, der Abscheu gegen alle Neuerungen waren echt mittelalterlich, und es war natürlich, dass Menschen, die so dachten, sich auch der mittelarterlichen Formen bedienten. Ebenso mittelarterlich war es, dass ein Mann mit abweichenden religiösen Meinungen zugleich als unsittlich ausgestossen, »schlechter, ungeheuerlicher Handlungen« angeschuldigt wurde. Der Verf. führt an anderer Stelle das sehr bezeichnende Urteil des grossen deutschen Rechtslehrers Samuel Pufendorf an. »Spinosam habe ich gekannt, der war ein leichtfertiger Vogel, deorum hominumque irrisor und hatte das novum Testamentum und Alcoran in einem Bande zusammen gebunden.« Fürwahr ein Capitalverbrechen, auf das hin man schon als Verächter der Götter und Menschen gegeisselt werden durfte! Wenn wir ganz allmählich und erst seit wenigen Jahrzehnten uns zu einer völlig anderen Anschauung durchgerungen haben, wenn wir heute confessionelle Rechtgläubigkeit und sittliche Vollkommenheit sehr wohl zu trennen wissen, so geht das auf den Einfluss Spinozas zurück, der einer der ersten und eifrigsten Vorkämpfer der Glaubensfreiheit geworden ist. In jüdischen Kreisen ist der Freiheit der religiösen Meinung mit zuerst eine Gasse gebahnt worden, und wenig mehr als ein Jahrhundert nach Spinozas Ausstossung musste Kant es anerkennen, dass die jüdische Religion mit einem solchen Grade von Gewissensfreiheit zu vereinigen war, den man ihr gar nicht zugetraut hätte und dergleichen keine andere sich rühmen kann[1]).

Die Wirkung des Bannfluchs gegen Spinoza war eine geradezu auffallend grosse. Wohl nie ist der davon betroffene so völlig vom Judentum losgetrennt werden, wie es bei Spinoza der Fall war. Er fühlte sich freilich schon vorher als nicht dazu gehörig: »man zwingt mich zu nichts, was ich nicht aus freien Stücken getan hätte.« Aber dennoch hat er die über ihn verhängte Strafe schwer empfunden und von der Zeit an seinen Stammesgenossen mit Hass gegenübergestanden oder wenigstens mit tiefer Abneigung sich über die Juden geäussert. Es kann nicht geleugnet werden, dass die Unbefangenheit, die Ruhe und Heiterkeit des Urteils, die ihn sonst auszeichnen, bei Spinoza dort vermisst werden, wo er über Juden und jüdische Religion

[1]) Kants Brief an Mendelssohn vom 16/VIII. 1783. über dessen Jerusalem.

zu sprechen hat, und dass er namentlich das Christentum und seinen Stifter auf Kosten des Judentums verherrlicht hat. Spinoza war sonst vorsichtig und zurückhaltend mit der Aeusserung seiner Ansichten (p. 80), seinen Glaubensgenossen gegenüber aber hat er diese Vorsicht nicht walten lassen, ihnen gegenüber hat er unbedenklich und unnachsichtig Kritik geübt und im jugendlichen Eifer hat er manche Einwendung als gewichtig angesehen, für die er später im theologisch-politischen Traktat eine ganz richtige Erklärung zu geben wusste. Spinoza hat ferner gegen andere Religionsbekenntnisse stets die grösste Hochachtung gezeigt und in tiefer Ehrfurcht von ihnen geschrieben. Mit dem Judentum macht er eine Ausnahme. Das sah er doch vielfach durch die Brille der christlichen Theologen an, die Juden waren ihm die Pharisäer, die man ungestraft schmähen durfte (ep. 76 g. E.). Für die Persönlichkeit und die Lehren der Propheten, für die religiösen Gedanken der biblischen Dichter zeigt er nicht das richtige Verständnis. Während er bei den jüdischen Exegeten rationalistische Umdeutungen der heiligen Schrift tadelt, findet er an einem gleichen Verfahren beim neuen Testament nichts Anstössiges und wendet selbst symbolische oder allegorische Auslegung wiederholt an. In all diesen Punkten wirkt die Abneigung gegen das Judentum und der Einfluss der herrschenden Theologie nach. Spinoza selbst war sich dessen nicht bewusst, dass er dem Vorurteil seinen Zoll entrichtete, aber eine historische Auffassung seiner Persönlichkeit kann diese Dinge nicht ünberührt lassen (vgl. p. 199). Ueber die Juden seiner Zeit hat Spinoza sich fast nie geäussert; am 8. Dec. 1665 schrieb ihm Oldenburg von der damals bevorstehenden Zulassung der Juden in England und berührte die zurzeit viel erörterten chiliastischen Schwärmereien (Ep. 33). Wie mag Spinoza diese Nachrichten aufgenommen haben? Die Antwort auf obigen Brief ist nicht vorhanden, ihr Verlust ist tief zu beklagen.

Nicht minder als auf Spinoza wirkte seine Ausstossung auf seine Glaubensgenossen. Spinoza scheint in der Tat ein toter Mann für sie gewesen zu sein, nie wieder ist in jüdischen Quellen von ihm die Rede. Als der theologisch-politische Tractat erschien, und die christlichen Gelehrten aller Fächer gegen dieses Werk einen wahren Feldzug eröffneten, haben die Juden geschwiegen[1]). Ein Buch Spinozas existierte für sie nicht, eine Gefahr schien man davon nicht zu befürchten.

---

[1]) Unter den zahlreichen Schriften und Aeusserungen über den Tractat, die der Verf. S. 221 ff. bespricht, findet sich nicht eine einzige von einem Juden.

Mit dem Judentum sich zu befassen, dazu bot Spinoza die Abfassung des theologisch-politischen Tractats wiederholt Gelegenheit. Es ist bereits hervorgehoben worden, dass er darin vielfach ganz anders über die Bibel urteilte als in der Zeit seines Bruchs mit der Gemeinde (vgl. Frd. S. 52 u. 136). Dass der Tractat eine sehr schiefe Auffassung von der Entwicklung der jüdischen Religion vertritt, ist längst bekannt. Wie ungerecht und von Hass geblendet Spinoza sich häufig über die Juden darin äussert, ist von Freudenthal mit Recht hervorgehoben (S. 200). Das hindert nicht, dass die Probleme der biblischen Kritik in Tractate teilweise mit grossem Scharfsinn formuliert und manche Resultate der historisch-kritischen Exegese darin vorweggenommen sind. Auffallend sind übrigens auch die Abweichungen im tractatus politicus, wo er die jüdische Staatsverfassung mit weit grösserer Ruhe und Heiterkeit beurteilt. Möglich, dass er gegen Ende seines Lebens versöhnlicher gestimmt war, wie ja auch Korthold angiebt, »dass er nicht immer Juden vom häuslichen Umgang ausgeschlossen habe« (S. 78). Die wissenschaftlichen Arbeiten der letzten Lebensjahre führten Spinoza wiederum zu den Studien der Jugend zurück. Er verfasste eine niederländische Uebersetzung des Pentateuch; jedoch scheint ihn das Werk nicht befriedigt zu haben, denn kurz vor seinem Tode hat er es den Flammen übergeben (p. 296). Unvollendet geblieben ist das Compendium der hebräischen Grammatik, das er auf Wunsch einiger Freunde in Angriff nahm (S. 294 ff.); er gedachte sogar die Grammatik nach geometrischer Methode zu bearbeiten (S. 300). Das vorhandene Fragment hat mehr für die allgemeine Sprachwissenschaft als für die hebräische Grammatik Bedeutung.

Schliesslich seien noch wenige Einzelheiten richtig gestellt. S. 5 schreibt der Verf. von der jüd. Religionsphilophie, dass sie im IX. Jahrhundert durch karäische Theologen begründet sei. Dieser Anspruch der Karäer muss nach neueren Forschungen zurückgewiesen werden; der erste philosophische Autor David Almokammes war nie Karäer, andere karäische Schriftsteller müssen weit später angesetzt werden als früher geschah, vgl. Harkavy's Bemerkungen zu Graetz Bd. V in REJ. V.—S. 6 giebt der Ausdruck, dass Maimonides Lehre im Gegensatz zur orthodoxen Glaubenslehre stand, zu Missverständnissen Anlass. Eine orthodoxe Lehre in unseren Sinne hat es unter den Juden nicht gegeben. Die Gegner des Maimonides waren ohne jede philosophische Schulung und darüber erbittert, dass er es wagte, Bibel und Talmud an unzähligen Stellen umzudeuten. — S. 26 f. ist das Talmudstudium ein wenig hart mitgenommen. So wie der

Verf. es schildert, ist es wohl gleichzeitig und später in Polen, aber nicht in den Niederlanden betrieben worden. Sehr umfassend waren die Talmudkenntnisse der amsterdamer Rabbiner damals überhaupt nicht, und von den »kleinlichen und spitzfindigen Diskussionen und Deduktionen« kann bei ihnen keine Rede sein. Richtig aber ist es, dass, wie der Verf. weiter ausführt, die Erklärung des Talmud den Verstand schärfte, einen Text sorgfältig erklären und logisch denken lehrte. — S. 35. Die Einheitsgedichte werden seit Jahrhunderten nicht »an jedem jüdischen Festtag«, sondern nur am Versöhnungstag in den Synagogen Deutschlands rezitiert. — S. 40 wird die Dichterin Franziska Duarte erwähnt. Duarte ist ein echt spanischer Name und kommt bei Marranen häufig als Vorname vor. Es verdient untersucht zu werden, in welchem Verhältnis die Dichterin zu den Marranen stand.

Auch nach Freudenthals gründlichen und sorgfältigen Untersuchungen bleiben, wie das Vorwort ausführt, noch immer zahlreiche Lücken in der Ueberlieferung. Wie durch jede wertvolle wissenschaftliche Arbeit, so werden auch durch diese vortreffliche Schrift der Forschung eine ganze Anzahl neuer Probleme gestellt, die zu neuer Arbeit anregen. Dafür werden dem Verfasser die Geschichte der Philosophie und die Geschichte der Juden gleich dankbar sein. Wir sehen dem Erscheinen des zweiten Bandes, der Darstellung der Lehre Spinozas mit freudiger Erwartung entgegen; möge der Verf. nicht allzu lange darauf warten lassen. I. Elbogen.

Mitteilung der Gesellschaft.

Die Mitglieder der Gesellschaft zur Förd. d. Wiss. des Judent. können das kürzlich erschienene Werk:

Prof. Dr. H. Cohen, »Ethik des reinen Willens«

zu bedeutend ermässigtem Preise statt für **M. 16** für nur **M. 6**, von der Gesellschaft beziehen. Bestellungen bitten wir an den II. Schriftführer, Herrn Dr. Max Eschelbacher, Berlin C, Alexanderstrasse 49, zu richten.

Der Vorstand,
I. V. Dr. Gustav Karpeles.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. Brann in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Pressburg.

Die Kabbalah auf ihrem Höhepunkt und ihre Meister.

Von Dr. **Philipp Bloch.**

חכמת הקבלה מיועטה יפה ומקשטה האדם ורובה קשה שהכרוך אחריה תבטלהו משאר החכמות היקרות

»Ein wenig Kabbalah tut gut und ziert den Menschen; zu viel davon beschwert; wer sich zu tief mit ihr einlässt, bleibt in den anderen wichtigen Wissenschaften zurück«.

Joseph Salomo Delmedigo im מצרף לחכמה (Ausg. Basel, f. 21 a, Ausg. Odessa, S. 60).

Als der Pseudomessias Sabbathai Zebhi am 14. September 1666 vor dem Sultan Mohammed IV. in Konstantinopel stand und für seinen Kopf zwischen dem Turban und einer Schwertprobe zu wählen hatte, war für das Judentum — und wohl auch darüber hinaus — ein sehr kritischer Moment eingetreten. Hätte der Schwärmer, wie wahrscheinlich beim Beginn seiner Laufbahn, den guten Glauben an sich und seine Sendung noch besessen, hätte er es auf ein Martyrium ankommen lassen, so hätte sich unzweifelhaft vom Judentum eine neue Religionsform mit einem kabbalistischen Messias, als Mittelpunkt alles Glaubens, als Urquell aller Seligkeit und Sittlichkeit, losgelöst. Die jüdische Volksseele war damals für religiöse Erregungen überaus empfindlich und empfänglich, sie stand unter dem Druck einer Wahnidee. Man lebte nämlich in dem Wahn, in der sicheren Erwartung, dass irgend ein Erlösungsereignis unmittelbar bevorstehe, dass das längst verheissene Heil, das neue Zion im Anzug begriffen sei[1]). Die aus solcher Wahnidee hervorgegangene Bewegung war im Orient aufgekommen, hatte merkwürdigerweise die geschäftsgewandten, weltkundigen Juden spanischer Herkunft, die sogenannten Portugiesen, vornehmlich ergriffen, zog

[1]) S. Jost; Gesch. des Judent. u. s. Sekten III, S. 216 ff.; Graetz, IX³, S. 293, Anm. 3, — Asarjah de Rossi מאור עינים cap. 43. — In der Einleitung zum עמק המלך (הקדמת המחבר) cap. 9, 14 a), wo der Verfasser von den

selbst die hochgebildeten Glaubensgenossen Italiens[1]) in ihren Bann und wurde wie ein Flugfeuer auf die deutschen und polnischen Ghettos hinübergeweht. Das ganze Wahngebilde selbst, eigentlich eine Profanation des messianischen Religionsideals, indem es einen religiösen Wert in ein materielles Tagesinteresse umsetzt, ruhte wesentlich auf mystischem Grunde.

Kabbalistische Lehren und Anschauungen, unter denen der Erlösungsgedanke eines der wichtigsten Probleme bildet, begannen gegen das Ende des 16. Jahrhunderts aus der weltverlorenen Abgeschiedenheit vereinsamter Studierstuben in die Gassen der Ghettos einzuströmen. Man hatte ehedem die Kabbalah vor der Berührung mit der grossen Menge sorgsam gehütet,[2]) sie war überhaupt nur Wenigen zugänglich und eigentlich nur durch den direkten Verkehr mit dem Propheten Elijahu zu erlangen, der sich eigens dazu vom Himmel herabbemühen musste.

Wundertaten des Mose, des Bruders von Chajjim Vital, erzählt, heisst es: וכן זה הזקן בא אל החכמים לעתים מזומנים ביום טוב או בשיש איזה חלום בא ומגלה להם דברים נוראים מקץ גאולתנו שאין לכותבם וכבר פירש מאמר אחד מהזוהר נפלאות מהקץ הפלאות מגאולתנו אמן ואמר כי קרובה ישועתנו ל ב א.

[1]) Dass die Juden Italiens allgemeine Bildung in sich aufgenommen und sich für die Literatur ihres Landes interessierten, beweisen die Schriften von Asarjah de Rossi, von Leon da Modena, von Dichterinnen, wie Sarah Coppia Schulam, Deborah Ascarelli usw. Aus der Vorrede des Immanuel ben Jekuthiel Benevento, Verfasser des לויית חן, zum מערכת האלקות Mantua 1558, ist zu ersehen, dass die Juden Boccaccio und italienische Chroniken gelesen haben.

[2]) Levi Ibn Chabib sagt in seinen שו"ת Nr. 8, (16 d) mit spezieller Beziehung auf die Seelenwanderung: האמנם להרוש בזה ברבים נראה ודאי שהוא דבר בלתי הגון מאד כי לא טובים אנו מאבותינו ורבותינו ע"ה אותם שכתבוהו בספריהם לעולם לא דברו בה כי אם ע"ד רמז וחדה וכתבו עליה שהיא סוד גדול ולשון הרמב"ן זיל בסירוש איוב יעיד שכתב שם וכו'. Bei der ältesten Drucklegung kabbalistischer Werke, wie des Sohar u. a., erhob sich stets von allen Seiten ein Sturm gegen ihre Ver-

Nunmehr, zumal auch die Druckerpresse den Sohar und andere kabbalistische Schriften in das Publikum warf, fand sie immer weitere Verbreitung, übte durch den pikanten Reiz des Geheimnisvollen und Rätselhaften eine grosse Anziehung auf das Volksgemüt aus und zwang allmählich durch die Macht der Suggestion, mit der die für jede Gelegenheit abgewogenen Gebetsformeln, die genau abgestimmten Ritualien bei Geburt und Tod, die Schutzzettel

---

öffentlichung, wie man aus den eifrigen Beschwichtigungsversuchen der Herausgeber in den Vorreden entnehmen kann. Man vergleiche die Vorrede des Korrektors zum Sohar, Mantuaner Ausgabe, und das Rechtsgutachten des Isaak de Lattes zugunsten des Sohardruckes (in allen Soharausgaben abgedruckt). Interessant ist die bereits angeführte Vorrede des Korrektors Immanuel Benevent zur Mantuaner Ausgabe des מערכת אלקות 1558; er sagt dort S. 3b: ועתה למה תרצדון הרים גבנונים לנתוש ולנתוץ ולהאביד ולהרוס כרם חמר ענו לה כל האנשים הרואים את כבודה — העצב נבוה נפוץ זה החבור? אם כלי אין חפץ בו ספר התקונים שחבר התנא האלקי רשב״י ז״ל? כי באו הרועים נגדם במקלותיהם ובתרמיליהם כוננו חצם על יתר לירות במו אפל לישרי לב המדפיסים . . . . ועתה שממנו לוקח מחמד עינינו והיה לשרפה מאכלת אש ולא נוכל להתעסק בהויות אביי ורבא*), והפוסקים עוד אינם כי סגרו על מסגר ומי יודע אם לרוב ימים יפקדו ושלח ה׳ בחמלתו עלינו הספרים האלה למחיה להיות לנו לעינים ביום ענן וערפל באו הרועים ויגרשום איש כלי מפצו בידו וכבו נחלתנו אשר נשארה לבלתי השאיר לנו שם ושארית אב גם מאת זה נצא מי שתורתו אומנתו שדוד מה יעשה? איזה ספר יראה יבין לדעת כבוד ה׳ והדר גאונו כבוקאניו או דברי הימים של מלכים? וכי תאמרו שאין לגלות דברים שהם כבשונו של עולם משום כבוד אלקים הסתר דבר וכו׳. Die Approbationen späterer kabbalistischer Publikationen pflegen immer noch darauf hinzuweisen, dass man die Geheimnisse der Kabbalah eigentlich nicht öffentlich verkünden dürfe; so die Approbation des Lippmann Heller (תוספות יום טוב) zum עמק המלך, und die Erklärung seines Kollegen Josua Heschel ben Josef, dass er nur darum das Buch עמק המלך empfehle, das die Lurjanische Kabbalah verbreite, weil es eindringlich zur Busse mahne und die Feier des Sabbaths besonders hervorhebe. — Das Verbot, die Geheimlehre weiteren Kreisen mitzuteilen, geht in seinem Ursprung auf Chagigah 11b 13a (Mischnah c. 2. §. 1) zurück.

*) Vom Jahre 1553 ab wurden in Italien alle Talmudexemplare von der Inquisition verbrannt.

gegen Krankheiten, Kameoth, auf die grosse Masse wirkten, alle Lebensgewohnheiten und Lebensanschauungen der Judenstrasse unter ihre Herrschaft.

Die suggestive Kraft der Geheimwissenschaft und der Anstoss zu ihrer Popularisierung war von einem Manne ausgegangen, der die Reihe der schöpferischen Kabbalisten des 16. Jahrhunderts schliesst und mit welchem die Kabbalah ihren Höhepunkt erreicht, Isaak ben Salomo Lurja Aschkenasi, genannt Ari[1]) oder Ri hakodesch. Seit Moses Maimonides gab es keinen Namen, der sich im Judentum einer so allgemeinen Popularität und einer solchen Verehrung erfreuen durfte, als der Ri ha-kadosch, kein anderer Lehrer hatte einen so tiefgreifenden Einfluss auf alle Äusserungen des jüdischen Lebens erlangt, einen Einfluss freilich, der nicht in jeder Hinsicht als ein vorteilhafter zu rühmen ist und schliesslich dazu führte, die Geister durch absonderliche Phantastereien zu veröden und zu verblöden, und der erst durch Moses Mendelssohn wirklich beseitigt wurde; auch von diesem nur für das westliche Europa, während für Halbasien, ja schon jenseits der Weichsel, dieser Einfluss noch heute fortwirkt.

Isaak Lurja muss jedenfalls ein merkwürdiger Mensch gewesen sein, der allem Anschein nach durch die Macht seiner Persönlichkeit faszinierend auf seine Schüler gewirkt hat. Während die grossen Talmudisten Safets, freilich steinalte Greise von 100 und von 80 Jahren, mit wohlwollender Gönnerschaft auf den jungen Mann herabblickten, haben seine Schüler ihn in die Höhe getragen und seine Person in phantastischen Nebel getaucht. Vom Rankenwerk der Sage, die schon bei seinen Lebzeiten einsetzte, ist sein

---

[1]) Ari אריי ist die Abkürzung für אדונינו ר' יצחק oder אלהי ר' יצחק und spielt mit der Bedeutung des Wortes »Löwe«, wesshalb seine Schüler גורי אריי »die Jungen des Löwen« sich nannten oder so genannt wurden. ריי ist die Abkürzung von ר' יצחק.

Leben und seine Lehre so dicht umschlungen, dass der Kern der Tatsachen fast gar nicht mehr herauszuschälen ist. Die Tragik eines frühen Todes — er starb 38 Jahre alt — hat dazu beigetragen, die Stimmung für ihn auch in talmudischen Kreisen zu verklären, so dass man sich für eine Darlegung seiner Lebensgeschichte und seines Lebenswerkes mit sehr schwankenden Unterlagen und nicht ganz einwandfreien Zeugen begnügen muss.

I.

Isaak ben Salomo Lurja Aschkenasi ist um 1534 in Jerusalem geboren[1]) und stammt aus einem hochangesehenen

---

[1]) Die hier gegebene Darstellung hat zu ihrer Unterlage in erster Reihe ein handschriftliches Werkchen, das noch nicht veröffentlicht ist, תולדות האריי. Die Handschrift gibt einen etwas reicheren und folgerichtigeren Inhalt, als das unter diesem Titel bisher bekannte Buch und weicht auch in manchen Einzelheiten von ihm ab. Unter dem Titel תולדות האריי oder שבחי האריי kursierten nämlich bisher drei Briefe von Schlimmel Strassnitz, an seine heimischen Freunde gerichtet, welche natürlich in unserer Abhandlung hier ausgiebig benutzt sind. Dieselben sind zuerst von Josef Salomo Delmedigo in einem Sammelband, der mit dem בחינת הדת beginnt, zu Basel 1629 veröffentlicht und in dieser Gestalt öfters für sich besonders abgedruckt worden. Auch Naftali Hirsch Bacharach מרנמ"ה*) hat die Briefe in die Einleitung zum עמק המלך teilweise aufgenommen und gibt dabei zu verstehen, dass Josef Salomo Delmedigo sie, wie anderes auf die Lurjanische Kabbalah bezügliches, von ihm erhalten hat und ohne sein Wissen und Willen dem Druck übergeben (f. 7 b). In diesen drei Briefen hat Schlimmel Strassnitz den grössten Teil unseres Schriftchens excerpiert; jedoch trägt er hin und wieder die Farben etwas stärker auf und hat Einzelheiten, die weniger wunderbar und mehr natürlich sind, bei Seite gelassen. Besonders sucht er die Jahre, da sich Lurja in die Einsamkeit zurückzog, im Gegensatz zu dem Bericht der Handschrift so auszudehnen, dass Lurja's Umzug nach Safet sich

*) Diese Abkürzung weiss ich nicht aufzulösen, da die Auflösung מורע רבינו נרשום מאור הגולה mir nicht zusagt. Ein solcher Ahne wäre nachdrücklicher hervorgehoben worden.

deutschen Gelehrtengeschlecht, dem auch der zeitgenössische, in Posen erzogene, durch kritischen Scharfsinn hervorragende Talmudist, Salomo Lurja, bekannt unter dem Namen מהרשל (Meharschal), angehörte. Früh starb ihm der Vater und liess die Mutter in dürftigen Umständen zurück. Die Witwe verliess daher mit ihrem jungen Sohn Jerusalem und zog nach Kairo in Ägypten zu ihrem Bruder Mordechai Frances, der ein reicher Steuerpächter war und sich des Neffen väterlich annahm. Isaak zeigte ungewöhnliche Anlagen und eine heisse Lernbegier. Er machte im Talmud bald so grosse Fortschritte, dass man auf ihn aufmerksam wurde und der sehr geschätzte Talmudist Bezalel Aschkenasi, ein Schüler des noch berühmteren David Ibn Simra, seine weitere talmudische Ausbildung übernahm. Im Alter von 15 Jahren verheiratete ihn sein Onkel, der reiche Steuerpächter, mit der eigenen Tochter. Noch zwei fernere Jahre widmete er sich dem eifrigsten Talmudstudium und

unmittelbar an seine Zurückgezogenheit anschliessen kann; indes bleibt auch nach Schlimmel's Rechnung immer noch ein Rest von 1 bis 2 Jahren, wo über Lurja nichts berichtet wird.

Wahrscheinlich ist es unsere handschriftliche Lebensgeschichte, welche ins Spanische (Ladino) übersetzt und wie Steinschneider, Hebr. Bibliogr. B. X, 1870, S. 123 angibt, zu Smyrna 1865 gedruckt wurde.

Wichtige Notizen über Lurja enthält Asulai in seinem שם הגדולים Teil מערכת הגדולים, Buchstabe י, Schlagwort רבינו האריי Nro. 332.

Im Responsenwerk des Josef Karo אבקת רוכל befindet sich Nro. 136 eine Anfrage, welche Lurja an Josef Karo richtet, ein Rechtsgeschäft betreffend.

Ferner gibt es von Lurja drei Hymnen in dem Soharidiom zu Ehren des Sabbath oder eigentlich der drei Sabbathmahlzeiten, welche in fast allen älteren oder kabbalistischen Gebetbüchern zu finden sind: 1. für den Abend, beginnend: אסדר בשבחין למיעל גו פתחין דבחקל תפוחין וכי, wo das Akrostich der einzelnen 20 Zeilen lautet: אני יצחק לוריא בן ששלמה א'; 2. für den Morgen, beginnend: אסדר לסעודתא בצפרא דשבתא וכי mit dem Akrostich אני יצחק לוריא; 3. für den Nachmittag, beginnend: בני היכלא דכסיפין למחזי זיו זעיר אנפין וכו' mit dem Akrostich ביצחק לוריא.

soll Bemerkungen zum Traktat זבחים verfasst haben[1]). Nach dieser Zeit bemerkte er einstmals in der Synagoge einen fremden Marannen, der ein eigentümliches Manuskript während des Gebetes benutzte. Lurja merkte, dass es ein mystisches Buch sei, und fragte den Fremden, wer er sei und was das Buch bedeute? Der Gefragte antwortete: er sei ein Kaufmann, der Waren nach Kairo gebracht; da er gesehen habe, dass die Synagogenbesucher Gebetbücher in der Hand hielten, wollte er nicht zurückstehen und habe dieses Buch zur Hand genommen, das er vor vielen Jahren irgendwo gefunden, aber er sei nicht gelehrt und wisse ganz und gar nicht, was es enthalte. Auf die weitere Frage, ob das Buch ihm feil sei, entgegnete der Maranne: es fehle ihm nicht an Geld; da es jedoch den Fragenden so sehr nach dem Buche verlange, sei er bereit, es ihm zu überlassen, wenn sein Onkel und Schwiegervater auf den Zoll für die eingeführten Waren verzichten wolle. So geschah es. Im Besitz des handschriftlichen Buches zog sich Lurja von allem Verkehr zurück, verweilte in einem abgelegenen Häuschen seines Hofraumes sechs Jahre, während deren er sich mit dem geheimnisvollen Buch und dann namentlich mit dem Sohar, der gerade in jener Zeit durch den Druck veröffentlicht wurde, angelegentlichst beschäftigte. Er erkannte ganz richtig, dass im Sohar und in dem altmystischen Buch Hechaloth erhebliche Textfehler sich eingeschlichen haben, aber er fühlte zugleich, dass er eine weiter gehende Askese und Zurückgezogenheit beobachten müsse, um in die Tiefe des Soharitischen Gedankenganges einzudringen. Er zog sich daher aus seinem Hofe nach Alt-Kairo zurück, in die Nähe des Nils, liess Niemanden vor sich und kehrte nur am Sonnabend in seine Wohnung zurück, wo er mit niemand anders als nur mit seiner Frau sprach und auch mit ihr, nach dem Beispiele Simon ben Jochai's, nur das allernötigste und ausschliesslich im he-

[1]) Asulai שם הגדולים a. a. O.

bräischen Idiom[1]). So trieb er es zwei Jahre, bis er den kabbalistischen Stoff ganz in sich aufgenommen und verarbeitet hatte.

Was in den darauf folgenden Jahren mit ihm vorgegangen ist, darüber fehlt jede Kunde und schweigt auch die Sage. Es ist zu vermuten, dass er alsdann in irgend ein kaufmännisches Gewerbe eingeführt worden, wie er ein solches auch bis zuletzt betrieben hat. Um 1570, vielleicht schon kurz vorher, siedelte er nach Safet über. Safet in Obergaliläa, nicht weit von Tiberias, war fast ausschliesslich von Juden bewohnt und der Mittelpunkt für die Judenschaft Palästinas geworden, wo die bedeutendsten Rabbinen und Talmudisten sich zusammen fanden. Nirgends sonst hatten sich die Existenzbedingungen für die Zugewanderten so günstig gestaltet. Die Mohamedaner jener Gegend erwiesen sich frei von Fanatismus und waren voller Respekt für die Bekenner des Judentums und ihre religiösen Lebensgewohnheiten. Dort angekommen, wurde ihm gleich nach dem Tode des Mose Corduero, eines der bedeutendsten Kabbalisten, der am 26. Juni 1570 aus dem Leben schied, der erste Rang unter den Mystikern von Safet eingeräumt. Hier hat er es zuerst gewagt, kabbalistische Lehren in öffentlicher Predigt vorzutragen und zu popularisieren. Der mehr als hundertjährige David Ibn Simra, das Haupt des Safeter Rabbinats, soll dagegen eingeschritten sein. Jedenfalls sammelte er, was bis dahin nicht ganz gewöhnlich war, zahlreiche Schüler um sich, die er in seine mystischen Lehren einweihte. Für seinen Unterricht benutzte er keinerlei Buch, sondern erteilte ihn zumeist auf Spaziergängen, die er fast regelmässig am Freitag unternahm, wobei der Lehrer mit den Schülern die zahlreichen Grabstätten der Umgegend zu besuchen pflegte.

[1]) Vgl. ויקרא רבה cap. 34 Ende, wo berichtet wird, dass Simon ben Jochai seine Mutter gemahnt habe, am Sabbath nur das notwendigste zu sprechen.

Es waren dies Gräber, welche die Ueberlieferung den grossen Lehrern der Mischna und des Talmud und auch biblischen Personen als Ruhelager kritiklos zugeschrieben hatte, und wo jede Ueberlieferung fehlte, wurde auch manchmal aus freier Phantasie dazu erfunden. Bei seinen Vorträgen ging er nicht etwa methodisch zu Werke, sondern griff bald das eine, bald das andere Thema heraus, oder er ging auf Fragen der Jünger ein oder gab ihnen auch schwierige Stellen im Sohar zur Erklärung und Erörterung auf. Die Jünger, die für ihren Lehrer schwärmten, notierten nicht nur alle seine Bemerkungen, sondern auch jede seiner Bewegungen, die er im Hause wie in der Synagoge vornahm, wurde schriftlich festgehalten. Doch war diese ganze Wirksamkeit von kurzer Dauer, reichte nicht über anderthalb Jahre hinaus. Die Pest brach in Safet aus und raffte schon am 15. Juli 1572 nach dreitägiger Krankheit den grossen Meister der Kabbalah dahin, im Alter von 38 Jahren.

Er lebte offenbar in sehr guten Verhältnissen, hatte in Safet ein Handelsgewerbe betrieben und noch 3 Tage vor seinem Tode mit allen Geschäftsfreunden abgerechnet und dabei bemerkt: falls mir Unrecht geschehen, will ich allen verzeihen, falls ein anderer sich übervorteilt glaubt, soll ers nur sagen, wir wollen ihn befriedigen[1]). Er war also ein Charakter von tief sittlichem Gehalt, dabei überaus wohltätig. In der persönlichen Unterhaltung muss er einen bedeutenden Eindruck hervorgerufen haben. Josef Karo, einer der grössten Talmudisten, der Verfasser des Schulchan Aruch, hatte damals 83-jährig seinen Sohn mit einer Tochter Lurjas verlobt, und an dem Verlobungsmahl im Hause Lurjas teilgenommen. Nach Hause zurückgekehrt, habe der greise Karo zu seiner Frau — wie dieselbe in späteren Jahren dem Schlimmel Strassnitz er-

[1]) Leon Modena ארי נוהם cap. 25 S. 66, worauf Geiger zuerst hingewiesen hat in Melo Chofnaim (deutscher Teil) S. XX.

zählte — sich dahin geäussert, dass Lurja doch ein hervorragender Mensch sei und ein seltenes Wissen besitze.

Ein selbständiges kabbalistisches Werk hat Lurja nicht zurückgelassen. Er hatte vorläufig auch gar nicht beabsichtigt oder war noch nicht dazu gekommen, sein System schriftlich zusammenzufassen oder auch nur seine kabbalistischen Grundsätze darzulegen; wenn überhaupt, so konnten höchstens allerlei verstreute Notizen von seiner Hand sich vorgefunden haben.

Dies etwa dürften die tatsächlichen Momente sein, um welche die geschäftige Phantasie seiner Verehrer einen so reichen und dabei eigentümlichen Sagenkranz gewoben hat, dass man sich gar nicht genug verwundern kann, wie in einer doch geschichtsklaren Zeit, die nur etwas mehr als dreihundert Jahre hinter uns abliegt, ein stiller Mann, der durch gar keine besondere Tat die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich gelenkt, zu einer ganz und gar legendären, mythischen Persönlichkeit sich auswachsen konnte. Wie ist dies nur möglich geworden?

II.

Um eine Erklärung hiefür zu geben, mögen einige Blätter und Blüten aus dem Sagenkranz des Lurjanischen Nimbus vorgelegt werden, welche die Richtung der phantastischen Stimmung und Denkweise zu charakterisieren geeignet sind und die auch nicht völlig übergangen werden dürfen, wo von Isaak Lurja gesprochen wird.

Der Schutzheilige der Kabbalah ist der Prophet Elijahu, wie bereits angedeutet worden. Dieser Prophet hat daher den kleinen Lurja schon bei der Einführung in den Bund Abrahams als sein Patenkind auf den Knieen gehalten; als er später die Kenntnis des Sohar sich angeeignet hatte, verkehrte Elijahu mit ihm in der intimsten Weise und gab ihm über schwierige Soharstellen den gewünschten Aufschluss.

Wenn in schweigender Stille der Nacht vom schlafenden Körper die Seele sich löst und zu höheren Regionen emporschwebt, wurde seine Seele von den Engeln des göttlichen Dienstes (מלאכי השרת) in Empfang genommen und gefragt, welchem himmlischen Vortragskursus er anwohnen wollte, und sie selbst oder Metatron geleiteten ihn zu der Vortragshalle desjenigen Talmudlehrers, nach dem sein Wunsch ihm stand. Als sein Geist eines Nachts in dem Hörsaal des R. Simeon ben Jochai, des angeblichen Verfassers des Sohar, weilte, da wurde ihm eröffnet, er müsse aus Kairo fort gen Safet ziehen, um seine Lebensbestimmung zu erfüllen, nämlich den zu grossen Dingen berufenen Chajjim Vital Calabrese in die Geheimnisse der Mystik einzuweihen und ihn zu seinem Nachfolger heranzubilden. Daraufhin ging er nach Safet. Dort aber entdeckte er zu seinem grossen Schrecken, dass seine Weisheit zusammengeschrumpft sei und der heilige Geist ihn verlassen habe. Er versuchte es daher mit einer neuen verstärkten Askese und mit den üblichen Tauchbädern[1]), und in der Tat strömte ihm nach einiger Zeit der heilige Geist so reich zu, wie es seit Simon ben Jochai bis auf ihn nicht mehr der Fall gewesen.

Er verstand es, die Gedanken zu lesen, wusste was im Herzen jedes ihm Gegenüberstehenden vorging, erkannte jede Sünde, jede Verfehlung, welche dieser einmal begangen hatte. Er sah es jedem an der Stirne an, wess Geistes Kind er sei und von welcher Seelenabstammung, und in welchem Stadium jede Seele auf ihrer Seelenwanderung sich befinde. Selbst auf die Seelenqualität von Tieren und Steinen verstand er sich. Als er einst mit einem seiner Jünger das Grab des Mischnalehrers Jehuda bar Ilai besuchte, machte sich ein Rabe bemerkbar, der auf einen

[1]) Hier treten zuerst סגופים (Geisselungen, Selbstquälereien) neben טבילות (Tauchbäder) als Mittel auf, um des heiligen Geistes teilhaftig zu werden.

der hinterliegenden Oelbäume geräuschvoll aufflog, die beiden Männer ängstlich zu beobachten schien und ein wiederholtes eigentümliches Krächzen anschlug. »Hast Du vielleicht den Steuerpächter Sabbathaj gekannt?« fragte Lurja seinen Begleiter. »Gewiss« antwortete derselbe, »er war ja berüchtigt als harter und grausamer Mensch, der unerbittlich selbst von den Ärmsten seine Steuern einzog, keine Rücksichten kannte und sogar die Talmudlehrer nicht schonte«. »Siehe! er ist zur Strafe seiner Grausamkeit in diesen Raben verwandelt und er bittet mich für seine Seele zu beten und sie zu erlösen. »Nein, Bösewicht,« schrie Lurja den Vogel an, »du hast dein Loos verdient, für dich bete ich nicht, fort mit dir!« Und tief betrübt flog der Rabe von dannen. — Er wusste auch zu erschauen, welche Stunde günstig und gnadenreich sei. Eines Freitags, als er wie gewöhnlich mit seinen Jüngern dahinwandelte, sagte er in vorgerückter Nachmittagsstunde zu ihnen: »Auf! wollt ihr euch mit mir jetzt nach Jerusalem begeben? ich weiss, wo die Reinigungsasche verborgen ruht, wir reinigen uns, erbauen sofort den Zionstempel und bringen das Sabbathopfer dar; denn ich sehe, dass der gegenwärtige Augenblick eine Gnadenstunde ist, die messianische Erlösung herbeizuführen«. Ganz bestürzt rief ein Teil der Jünger: Der Sabbath ist nahe, wie können wir in einer Stunde von hier nach Jerusalem kommen, das mehr als dreissig Meilen entfernt ist. Der andere Teil wiederum erklärte: wir sind bereit, mit dir zu gehen, doch wir wollen vorher nach Hause eilen, um unseren Frauen davon Kenntnis zu geben. Während dieses ratlosen Hin und Her schrie der Meister auf: Wie schade! Durch euer Säumen habt ihr dem Ankläger Grund gegeben, die Erlösung Israels zu hintertreiben: ich bezeuge bei Himmel und Erde, dass seit den Tagen des Simeon ben Jochai bis heute niemals eine so glückliche Stunde der Erlösung vorhanden war, die ihr sofort hättet wahrnehmen sollen und nun verpasst habt;

zu spät! Wer weiss, wie lange noch Israel jetzt auf seine Erlösung schmachten muss! — Ganz besonders erfahren war Lurja in יחודים d. h. Gebetsformeln, bei denen man seine ganze Andacht auf einen bestimmten Gottesnamen zu konzentrieren hatte, und durch welche man einen Toten, so man sich über sein Grab längshin ausstreckte, so weit beleben konnte, dass er auf alle Fragen Antwort gab und himmlische Geheimnisse enthüllte. Obwohl man diese יחודים sorgfältig gesammelt und in peinlichst genauer Weise nach seiner Anweisung angewendet hatte, wollte doch nach dem Tode Lurjas keines dieser Experimente glücken, kein Toter wollte nachher jemals Rede oder Antwort stehen.

Lurja verwahrte sich freilich dagegen, als ob er irgendwelche Wunder verrichtet habe, trotzdem drängten sich die Schüler zu ihm. Bis nach Damaskus drang sein Ruf zu Chajjim Vital Calabrese, der sich zwar selbst für einen gründlichen Soharkundigen hielt, aber doch begierig wurde, den neu aufgehenden, vielgerühmten Stern in Augenschein zu nehmen. Er kam nach Safet, und schon nach der ersten Unterredung schwand ihm jeder Zweifel, dass er von diesem Meister des Sohar die wunderbarsten Offenbarungen zu erwarten habe. Mit schwärmerischer Begeisterung schloss er sich dem neuen Lehrer an, der sich vergebens bemühte, seinen stürmischen Wissenseifer zu zügeln. In Vital steckte nämlich das erheblichste Seelenstück Akibas, des grössten Synagogenlehrers, und er erschien dadurch berufen, die Erlösung Israels herbeizuführen oder doch zu beschleunigen, so dass Lurja ihm kein mystisches Geheimnis vorenthalten durfte. Zu wiederholten Malen wollte ihm der Lehrer die Antwort auf eine erhabene, himmelansteigende Frage verweigern, weil einer von ihnen sich schweren Schaden als Strafe für eine derartige Eröffnung zuziehen könnte, aber Vital argwöhnte darin ein Ausweichen und gab nicht nach, bis er seinen Zweck erreicht hatte. So erlitt Vital einmal in der Nacht zur Strafe für solches Beginnen einen Schlag-

anfall, »er fühlte ein körperliches Schütteln«, so schildert er selbst seinen Zustand, »sein Kopf wurde ihm schwer, sein Verstand wurde irre und sein Mund nach einer Seite hin gekrümmt«. Am Morgen sagte ihm sein Lehrer: wärest du nicht Rabbi Akiba, so wärest du nicht heil davon gekommen. Darauf berührte er seine Lippen mit einer nur ihm bekannten Gebetsandacht, drei Tage hindurch jeden Morgen, worauf er wieder gesund wurde.

Solche Gunst, wie sie Vital erfuhr, hatte die Eifersucht seines Lehrers im Talmud, des als Prediger weithin berühmten Mose Alscheich, erregt. Er wandte sich an Lurja mit der Bitte, ihn unter die Zahl seiner Schüler aufzunehmen. Doch dieser lehnte mit dem Bemerken ab, dass Alscheich sich an seiner homiletischen Meisterschaft genügen lassen möge, sein Geist sei für mystische Intuition nicht disponiert. Da der Bittende immer stürmischer wurde, schlug Lurja vor, einen Schicksalsspruch hervorzurufen. Er wolle ihm den Weg angeben, den er auf seinen gewohnten Spaziergängen am kommenden Freitag nehmen werde; Mose Alscheich solle ihn alsdann auf der angegebenen Strasse erwarten, und falls er Lurja dort sehen und ansprechen werde, sei der letztere bereit, seinem Wunsche zu willfahren. Frühzeitig schon machte sich Mose Alscheich am nächsten Freitag auf den Weg, suchte sich einen Platz aus, an dem er den Herankommenden schon von ferne sehen musste, und wartete der kommende Dinge. Aber die Zeit verging, der Erwartete kam nicht, dem Wartenden wurden die Augen schwer und er schlief ein. Lurja kam mit seinen Schülern vorüber, sah den Schlafenden, ging weiter, kam dann wieder zurück und der Schläfer war noch immer nicht erwacht. Schliesslich, da es Abend geworden, beauftragte Lurja seine Jünger, ihn zu wecken, damit ihm kein Leid zustosse. Alscheich gab fortab jegliches Streben nach kabbalistischer Wissenschaft auf und verziehtete darauf, seine zahlreichen, vielgelesenen er-

baulichen Kommentare mit kabbalistischen Pointen zu würzen.

Mit Dämonenaustreibung aus kranken Personen scheint sich Lurja nicht besonders abgegeben zu haben; er war auch in dem einen Fall, der von ihm erzählt wird, nicht besonders glücklich, wenigstens nicht in dem Endresultat, natürlich nicht durch seine Schuld; bei solcher Gelegenheit zeichnete er Vital mit derartigem Auftrag aus, der seinerseits solche Austreibungen mit grossem Behagen vornahm.

Lurja soll auch allen seinen Jüngern verboten haben, von seinen Vorträgen und Belehrungen sich Aufzeichnungen zu machen, dem Chajjim Vital einzig und allein sollte dieses Recht vorbehalten bleiben, und nur er ausschliesslich habe als sein wahrer Interpret zu gelten. War dies wirklich der Fall, so haben sich die Schüler nicht daran gekehrt; zwischen denselben, welche sich zu einem Konventikel abgeschlossen hatten, scheint auch nicht immer das beste Einvernehmen bestanden zu haben. Auf seinem letzten Krankenlager soll er ihnen eingeschärft haben: haltet Frieden unter euch, erweiset euch gegenseitig die gebührende Achtung; so ihr euch dessen würdig machet, werde ich wieder unter euch erscheinen und euch Enthüllungen lehren, wie sie von keinem sterblichen Ohr je gehört worden. Erweiset besondere Ehre dem Chajjim Vital, denn die Lehre des Lebens ist in seinem Innern und von ihm wird die Lehre für Israel ausgehen, da er mir ein treuer Knecht ist.

Der Legendenschatz, aus dem hier einige Proben mitgeteilt werden, ist in einem Schriftchen niedergelegt, das den Titel שבחי ארי od. תולדות ארי führt und bisher in seiner ursprünglichen Gestalt nicht gedruckt ist. Was unter diesem Titel kursiert, sind drei sehr interessante Briefe, in denen der nach Safet eingewanderte Schlimmel Strassnitz aus Mähren ausführliche Auszüge daraus an seine Freunde

in der Heimat mitteilt. Die Briefe sind 1607—1609, etwa 35 Jahre nach dem Tode Lurjas, geschrieben; also ist das Schriftchen, aus dem der Briefschreiber schöpft, nicht lange nach dem Tode des Meisters entstanden. Schon die hier gegebenen Proben genügen, um darzutun, dass jenes Schriftchen zwar den Meister verherrlicht, aber eigentlich noch mehr den Jünger feiert. Ja, die Verherrlichung Lurjas erscheint nur als die Voraussetzung zur Glorifikation Vitals, gleichsam als der Goldgrund, auf dem sich im flimmernden Zwielicht die verschwimmende Gestalt Vitals erhebt. Man kann die Vermutung gar nicht abweisen, dass Chajjim Vital der Autor desselben ist oder doch mindestens es inspiriert hat. Jedenfalls ist die Lebensgeschichte Lurjas in ihrer sagenhaften Ausgestaltung eine absichtliche oder naïve Tendenzschrift, um die Bedeutung Vitals in der hellsten Beleuchtung erscheinen zu lassen, oder doch seine Darstellung von der kabbalistischen Theorie Lurjas als die allein echte und wahre zu begründen und zu empfehlen.

Zwei Apostel haben nämlich sofort nach Lurjas Tod für sein kabbalistisches System eine wirksame Propaganda entfaltet, Israel Saruk und unser Chajjim Vital. Der wirkungsvolle und rührige war Israel Saruk, aber Chajjim Vital überragte ihn, wie alle seine Mitschüler, durch schriftstellerische Gewandtheit, durch Kraft der Abstraktion und durch schöpferische Phantastik. Israel Saruk durchreiste ganz Europa, Italien, Holland, Deutschland usw., verkündete den Ruhm seines Meisters und verpflanzte überallhin seine Lehren, während Chajjim Vital wachend und schlafend träumte, von den Wundertaten seines Lehrers und von seiner eigenen Grösse phantasierte. Als Lurja die Augen geschlossen, hatte Chajjim Vital von allen seinen Mitjüngern die Aufzeichnungen, die sie sich gemacht, eingefordert und eingezogen und daraufhin nur s e i n e Darlegungen und Ueberlieferungen für echt und zutreffend

erklärt. Er war übrigens sein Lebenlang Tag und Nacht eifrig und unermüdlich mit der Ausführung und Durchbildung des Lurjanischen Systems beschäftigt und soll auch eine Erklärung des Sohar nach dieser Auffassung ausgearbeitet haben.

III.

Chajjim ben Joseph Vital Calabrese (geb. etwa 1542) war ein sonderbarer Heiliger, ein Asket, der seine Zeit als eine gnadenreiche und heilskräftige betrachtete, da der Messias nicht lange mehr säumen könne. Er hielt dafür, dass er als ein Seelenfunke Akibas eine besondere Wunderkraft in sich trage und daher auserwählt sei, durch Predigten zur Busse und Besserung das messianische Erlösungsheil zu bewirken oder doch zu beschleunigen[1]).

---

[1]) Der Ausführung über Vital liegt das von ihm selbst verfasste Schriftchen שבחי ר' חיים ויטאל oder ס' חזיונות zugrunde. Was sich daselbst nicht findet, geht auf תולדות האר"י oder auf die drei Briefe von Schlimmel Strassnitz zurück. Die Zeitangaben von Vital selbst scheinen nicht immer genau zu sein.

Chajjim—Vital (italienische Übersetzung von Chajjim) Calabrese ist schon vielfach ausführlich behandelt; Graetz Gesch. IX³, S. 416 ff. X³, S. 125 ff, wo das harte Urteil über ihn zu lesen ist; Jost Gesch. des Judent. u. sein. Sekten III, S. 140 ff; Asulai שם הגדולים B. I, Buchstabe ח, Nr. 24.; Or ha-Chajjim von Michael Nr. 867, S. 390 (der aber über Asulai nicht hinausgeht). — Wenn Asulai im שם הגדולים a. a. O. berichtet, dass Chajjim Vital die letzte Ausarbeitung מהדורא בתרא sich mit ins Grab legen liess und dass man dieselbe durch Inkantationen mit des toten Vital Einwilligung wieder ans Licht hervorzauberte, so beruht wohl diese Angabe auf einem Missverständnis der Worte Zemach's, wenn er in der Einleitung zu seiner Erklärung der Idra rabba unter dem Titel קול ברמה erzählt: והנה בסוף שנה הראשונה שבאתי פה ירושלים תוביב באו לידי כמה דרושים חדשים אשר הרבה מהם אינם בשום ספר אפילו באותם שביד בנו של הרב ר' חיים ויטאל זלה"ה והם דרושים עמוקים מאד וכלם כתובים באצבע אלהים הרב ר' חיים זלה"ה עצמו בשם הרב ר' יצחק אשכנזי זלה"ה אשר אנו קוראים אותו הרב סתם בכל הספרים והנה הרב ר' חיים שם אותו בגנזיה קבורים וסרוב הזמן נסחקו ונקרעו קצת מהם ובפרט הזויות וקצת הדפים והנה היו באותם הדפים דברים מפוזרים זעזרנו השי"ת והוצאתי לאור משפטי כל דרוש ודרוש ועשיתי סהם

Er scheint in der Tat einen grossen Ruf als Hexenmeister genossen zu haben, nicht nur bei den Juden, sondern auch bei den Moslemin, was er übrigens einmal schwer zu büssen hatte. Als er von Egypten zurückkehrend seinen ständigen Wohnsitz in Jerusalem genommen, verlangte eines Freitags ein vornehmer Araber, Abu Saifin, wahrscheinlich der Gouverneur von Jerusalem, ganz peremptorisch von ihm, dass er die Quelle Gichon, welche der König Chiskijjahu geschlossen und zugeschüttet hatte, vermöge seiner kabbalistischen Wissenschaft auffinde und wieder erschliesse, um Jerusalem mit Wasser zu versorgen. Die Sache schien bitterer Ernst, und Vital fand es für geraten, sich aus dem Staube Jerusalems zu machen und nach Damaskus, seinem ursprünglichen Wohnsitz, zu flüchten[1]).

Graetz erblickt in ihm einen Charlatan und Schwindler, um seine Ruhmredigkeit und romanhafte Selbstbespiegelung zu erklären. Mit solcher Charakterisierung geschieht ihm entschieden Unrecht. Ein Asket, wie Vital, kann kein gewöhnlicher Schwindler gewesen sein. Sein Blick war stets auf das Jenseits gerichtet, er hat niemals niedere, kleinlich selbstsüchtige Interessen verfolgt. Er genoss grosses Ansehen und strebte doch nach keiner amtlichen Stellung. Er lebte in engen Verhältnissen und wollte doch

---

ח מ ש ה ס פ ר י ם אשר נקבו בשמות הא' ספר קהילת יעקב, הב' ספר עולת תמיד שבו כל עניני התפלה, הג' ספר אדם ישר כי על אשר שמו*) בקרבו קראתיו כך הוא שורש ועיקר כל הדרושים ותיקון ועינולים כי רבו והוא חשוב אצלי יותר מכל שאר הספרים והכל הוא חדוש ותוספות, הד' ספר אוצרות חיים והוא ספר שלם שכך היה ובו כל דרושי אדם קדמון ושאר דרושי התיקון והדרושים מסודרים זה אחר זה בחדושי ותוספות ביאור על מה שיש לו, הה' ספר זוהר הרקיע ובו כל מאמר ומאמר של הזוהר מסודר בפרשיות ודפי הזוהר, והספרים הנ"ל הם מכתיבת הרב ר' חיים עצמו כתיבת אצבעותיו הקדושים והכל משם הרב זלה"ה וכו' Übrigens will Zemach einerseits sagen, dass er diese Bücher abgefasst hat, und anderseits betont er, dass er alles so in der Handschrift Vital's gefunden habe.

*) Hier muss es wohl שמי anstatt שמו heissen.

[1]) Asulai שם הגדולים a. a. O.

Niemandem seine kabbalistischen Arbeiten abtreten, so hohe Summen man ihm auch dafür bot. Ein überaus reicher, hochstehender Mann von Safet, Josua bin Nun, reiste ihm überall nach und konnte ihn durch keine Summe bewegen, ihm eine Abschrift seiner kabbalistischen Abhandlungen zukommen zu lassen. Da erkrankte Vital in Jerusalem und während er Monde lang zwischen Leben und Tod schwebte, bestach endlich Josua bin Nun den Bruder Vitals, Mose, ihm die Vital'schen Schriften zu verschaffen. Der Bruder konnte ihm nur 600 Bogen ausliefern, und Josua bin Nun bot nun so viele Schreiber auf, als er deren habhaft werden konnte, um in möglichster Eile die Abschriften anzufertigen. Gleich darauf wurde Vital wieder gesund und sein Bruder konnte nichts weiter hergeben. Diese Abschriften wurden verbreitet. Aus ihnen und aus den mancherlei Aufzeichnungen anderer Jünger lernte man die Lurjanische Kabbalah kennen. Doch Vital erhob gegen alle Theorien Lurjas, die nicht mit seinem Visum versehen waren, Einspruch und bezeichnete sie als irrig und verfehlt, ohne dass er von seinen Lurjanischen Ausarbeitungen auch nur e i n Blatt hergeben wollte. Sobald wir all dies erwägen, so kommen wir zu dem Schluss, dass es sich bei Vital um keine Hochstapelei und Schelmerei gehandelt habe, sondern dass er, unbeschadet seiner geistigen Begabung und seiner ethischen Lauterkeit, trotzdem er das hohe Alter von 77 Jahren erreichte, geisteskrank gewesen, und zwar litt er an Grössenwahn, an einer dementia paralytica.

Man braucht nur einen Blick auf seine, »Visionen« unter dem Titel חזיונות oder שבחי ר' חיים ויטאל, eine Art Tagebuch, zu werfen, um sich zu überzeugen, dass ein Geist, der sich in so abstrusen Aufschneidereien gefiel, auf keinen normalen Zustand abgestimmt sein kann. Beständig lässt er sich von Gauklern und von Autoritäten voraussagen, dass er alle seine Zeitgenossen an Weisheit und Wissen über-

treffen werde. Zuletzt proklamiert ihn auch Lurja, freilich wie Vital selber erzählt, als für grosse Dinge aufbehalten. Nach seiner Meinung war Lurja der Messias ben Josef, d. h. der erste Messias, der sich der Messianologie zufolge aufzuopfern hat, damit der zweite und echte Messias erscheinen könne; er deutet dabei an, dass er als Inhaber der Seele Akibas in naher Beziehung zu dem eigentlichen Messias stünde, ja vielleicht am Ende es selbst sein könne.

Dazu denke man an seine wiederholten schweren Erkrankungen, soweit sie uns bekannt geworden. Als Schüler Lurjas wurde er vom Gehirnschlag getroffen; in Jerusalem hielt ihn eine schwere Krankheit nieder, während der eine Teil seiner Werke gegen seinen Willen heimlich kopiert wurde. Von einer Krankheit in Damaskus 1604 erzählt er ebenfalls, wo er 21 Tage ohne Gefühl und Bewusstsein dalag; man hielt ihn schon für tot, als er die Augen aufschlug und auf eine Frage hin äusserte: man habe ihm vom Himmel anzeigen lassen, dass die Stunde seines Todes noch nicht gekommen wäre, weil das Prachthaus, das er im Paradies bewohnen werde, noch nicht ausgebaut sei. Dann fiel er wieder in Bewegungslosigkeit und Geistesschwäche zurück, aber das Fieber begann zu weichen, die Sinne gewannen wieder Gefühl, nur der Gesichtssinn versagte noch völlig sieben Tage lang, bis auch er sich langsam wieder erholte. All dies verrät eine starke Erschütterung des Nervensystems, welche auch auf seinen geistigen Zustand ungünstig zurückwirken musste.

Im Laufe der Zeit fühlte er doch trotz seines unerschütterlichen Glaubens an die Nähe der Erlösungszeit, dass es ihm selbst nicht beschieden sei, die Sache zu gutem Ende zu führen, und er verkündete, dass ein Mann aus christlichen Landen kommen werde, dazu ausersehen, das von ihm begonnene Heil zu vollenden, ihm werde er

dann alle seine Wissenschaft mitteilen und die kabbalistischen Schriften, die echten Lehren Lurjas, die er bis dahin mistrauisch gehütet, übergeben. So harrte er auf den kommenden Mann. Wiewohl er an seinem Wohnort Damaskus wenig Anhang fand, dagegen auf allerlei Anfeindung und Gegnerschaft stiess und er mit seinen eifrigen und unaufhörlichen Busspredigten weder den gewünschten Erfolg, noch aufmerksame Zuhörer erzielte, sondern wahrscheinlich Spott und Hohn erntete, wurde er trotzdem in seiner Hoffnung nicht irre. Jedoch der Mann aus christlichen Landen kam nicht, er aber sank am 6. Mai 1620 im Alter von 77 Jahren ins Grab.

IV.

Nach seinem Tode kam der Mann aus christlichen Landen, wiederum eine merkwürdige, abnorme Persönlichkeit, der Arzt Jakob ben Chajjim Zemach. Ein Maranne hatte er wahrscheinlich in Salamanka[1]) Medizin studiert, konnte jedoch die religiöse Heuchelei und den Glaubenszwang nicht länger tragen und flüchtete von der pyrenäischen Halbinsel hinweg. Etwa um 1619 war er nach Safet gekommen. Sechs Jahre gab er sich ununterbrochen mit unglaublichem Fleisse talmudischen Studien hin und versenkte sich dann mit ebenso grossem Eifer in die Kabbalah. Da Safet seit dem Ende des sechzehnten Jahrhunderts zu einem kabbalistischen Stapelplatz geworden und auf die lurjanische Lehre eingeschworen war[2]), kaufte

[1]) Zum Schluss des דרך עץ חיים führt Meier Popers als Vertreterin der Mordgier—Salamanka in Spanien auf, was er wohl doch nur aus den Erzählungen Zemach's erfahren hat.

[2]) Stapelplatz in dem Sinne, als Josua bin Nun die heimlich erlangte Abschrift nach Safet brachte und dort verbreitete, wie auch die Schüler Lurjas ihre Überlieferungen öffentlich lehrten und überhaupt zu Safet der Sohar und die Kabbalah in den allgemeinen Gottesdienst aufgenommen wurde, so dass hier die gesamte kabbalistische Wissenschaft zusammenströmte. (Vgl. den zweiten Brief

er alle Schriften, welche dieses System behandelten, merkte indes bald, dass er hierzu nach Damaskus an die Quelle gehen müsse. Hier fand er bei dem Sohne Vitals, Samuel, gute Aufnahme und die Schriften von dessen Vater. Er schrieb sie ab, ordnete sie, arbeitete daraus verschiedene Auszüge und Handbücher und verkaufte seine Ausarbeitungen für gutes Geld. In Jerusalem, wohin er alsdann seinen Wohnsitz verlegt hatte, fand er zu seinem Erstaunen in einer Genisah allerlei wertvolle Reste und Schriften Vitals, die er ans Licht zog, ebenfalls verarbeitete und in Abschriften weiter gab. Meier Popers aus Prag, in Krakau gebildet, den des Wissens heisser Durst zu Zemach nach Palästina trieb, lernte bei dem Letzteren die Vital'sche Schrift עץ חיים kennen. Nachdem er die einzelnen Abschnitte wiederum nach seinem Gutdünken umgestellt und umgeordnet hatte, wurde diese Rezension unter dem Titel עץ חיים[1]) abschriftlich verbreitet und galt als die echte

---

des Schlimmel Strassnitz von 1607). Jedoch war von den Rabbinen Safet's unter Strafe des Bannes verboten worden, die Weisheit Lurja's nach dem Auslande zu exportieren. (Vgl. den dritten Brief an Isaschar Beer, Verfasser des פתחי יה u. a. von 1606).

[1]) Das עץ חיים scheint die einzige Schrift gewesen zu sein, welche Vital vollendet, gleichsam druckreif gestellt hatte, als umfassende Darstellung des Lurjanischen Systems. Die Darstellung war so gehalten, dass die Abschnitte an Bibelverse und Ritualien geknüpft waren, deren Erläuterung gegeben wurde, alsdann folgten in besonderen Abschnitten die schriftlichen Notizen, die von Lurja selbst herrührten; zum Schluss eines jeden Abschnittes wurden die Aufzeichnungen und Überlieferungen der verschiedenen Schüler von der Lehre Lurja's mitgeteilt. Vital's Sohn, Samuel, trennte die Bibelverse von den Ritualien, teilte das Buch in 8 Abschnitte (שמנה שערים) und liess die schriftlichen Notizen Lurja's wie die Überlieferungen seiner Schüler durcheinander laufen. Erst Meir Cohen ben Juda Löb ben Benjamin Popers (gest. Adar 1662) nahm die endgültige Ordnung vor. Er hatte vier Jahre hindurch allen Stoff gesammelt, den er erlangen konnte, arbeitete die verschiedenen Rezensionen ineinander und ordnete zu Konstantinopel das עץ חיים in drei grosse Teile, und zwar 1. דרך עץ חיים, die Darstellung des ganzen theoso-

Lehre Lurjas; doch gelangte das Buch erst spät im achtzehnten Jahrhundert zu Korzec in den Druck. Ein anderer Schüler Zemach's, Nathan Spiro Aschkenasi, gewöhnlich נשיא genannt, ordnete die Gebetserklärungen und Andachten in einem Werk מאורות נתן[1]), das aber bis heute vor Druck bewahrt blieb. Die mystischen Schriften Vitals, meist nach der Rezension und Umarbeitung Zemach's, wurden erst gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts durch die kabbalistische Presse von Korzec veröffentlicht; bis dahin kursierten sie in zahlreichen von der Hand geschriebenen Exemplaren und sind noch heute als Handschriften durchaus nichts Seltenes.

---

phischen Systems; 2. פרי עץ חיים, die Theorie der Gebete, die Kawwanoth und Jichudim; 3. נוף עץ חיים, a) die Erklärung der Soharstellen, b) der Bibelverse, c) der Ritualien, d) die Darlegung der Seelenwanderung. (Vgl. שם הגדולים a. a. O. und die Vorrede Meir Popers zum עץ החיים). Diese Darstellung drang durch und wurde allgemein als die zuverlässigste Darlegung des Lurjanischen Systems anerkannt. Erst zu Korzec wurde 1784 das עץ חיים zum erstenmal gedruckt, und zwar ist es der erste Teil דרך עץ חיים (eine Ausgabe von 1785 in meinem Besitz zeigt auf dem Titelblatt die Worte נדפס מעם שלישית, es wurden also von diesem umfangreichen Buche innerhalb e i n e s Jahres drei Auflagen veranstaltet); dann wurde daselbst 1795 der zweite Teil unter dem Titel פרי עץ חיים veröffentlicht. Von dem dritten Teil wurden nur einzelne Abschnitte gedruckt und zwar zuerst ספר הגלגולים von David Grünhut, Frankfurt a. M. 1684; ספר ליקוטי חורה נביאים וכתובים (Zolkiew?) 1775.

[1]) Nathan Spiro Aschkenasi Sohn des Ruben David, Dajjans von Krakau, (genannt נשיא d. h. נתן שפירא יבושלמי אשכנזי) ging als Sendbote Zemach's, um Geld für Jerusalem zu sammeln, das sich dermalen in grosser Bedrängnis befand, nach Italien und starb 1662 zu Reggio. Sein Werk מאורות נתן, in welchem er die Kawwanoth und Gebetstheorien von Lurja nach Vital gesammelt und zusammengefasst hat, ist wohl zu unterscheiden von מאורת נתן, welches ein alphabetisches Verzeichnis der kabbalistischen Begriffe und Bestimmungen von Meir Popers enthält und ursprünglich מאורת אור hiess, aber von Nathan ben Jehuda Löb Mannheim und Jakob ben Benjamin Wolff aus Wilna in Jerusalem mit Anmerkungen und Nachweisen versehen wurde und sich daher auch jene Änderung des Titels gefallen lassen musste.

V.

Die Lehre Lurjas ist also durch zwei oder gar drei Medien hindurchgegangen, bevor sie in ihrer angeblich beglaubigten Form an uns gelangte. Chajjim Vital hat sie gesammelt und systematisiert, Jakob Zemach hat sie geordnet und bearbeitet, dann hat er selbst einen Teil, einen andern Meier Popers, einen dritten Nathan Spiro redigiert. Lurja hat in keinem kabbalistischen Werk seine Anschauungen irgendwie niedergelegt: ob die vielfachen Notizen von seiner Hand, von denen öfters gesprochen wird, authentisch sind, bleibt ungewiss. Chajjim Vital sowohl wie seine Mitschüler haben das, was sie gehört, doch nur nachträglich notiert. War also Chajjim Vital wirklich nur der Sammler und Interpret des lurjanischen Systems oder vielleicht gar sein Schöpfer und Urheber? Die Ausführung und Ausarbeitung ins Einzelne gehört ihm sicherlich an, was bleibt dann noch für Lurja übrig? Wir müssen, um dies festzustellen, die mangelhaften Sammlungen der anderen Schüler, besonders die Darstellung des Israel Saruk[1]) zur Vergleichung heranziehen.

---

[1]) קבלת מהרויי סרוג ז"ל findet sich nur im Sammelband תעלומות חכמה von Josef Salomo Delmedigo f. 77 b. ff.

Der hier gegebene flüchtige Überblick des Lurjanischen Systems ist geschöpft aus Darlegungen des Josef Salomo Delmedigo in dem genannten Sammelwerk, ferner aus dem אוצרות חיים von Jakob Zemach, aus dem פתוח שערים, welches Buch ich ebenfalls dem Zemach zuschreiben möchte, und welches in einer Abschrift eines Schülers des Kabbalisten Benjamin Kohen auch als עץ חיים bezeichnet wird; endlich ist auch das von Meir Popers redigierte עץ חיים benutzt. Es gelten diese Werke als die klassischen Bücher der Lurjanischen Kabbalah, vgl. שם הגדולים T. II. מערכת הספרים Buchstabe ק, Art. קונטרוס אחרון. Freilich ist auch aus diesen Werken nicht volle Klarheit zu gewinnen, sämtliche Darstellungen weichen bei den dunkeln, abstrakten Begriffen voneinander ab, und von den späteren Autoren macht jeder dem anderen den Vorwurf, den Meister falsch verstanden zu haben. Jedenfalls kann man sich am leichtesten aus dem עמק המלך des Naftali Hirsch ben Jakob Elchanan Bacharach

Saruk ist nun zwar ein rühriger Agitator und erfolgreicher Propagandist gewesen, aber ein schlechter Schriftsteller; seine Darstellung ist unbeholfen, dürr und farblos, ein Phantast ohne Phantasie. Doch vermögen wir durch diese Vergleichung immerhin zu erkennen, dass Lurja sämtliche früheren kabbalistischen Lehrbegriffe systematisch zusammenfasste, dass er neue Gedanken, allerdings seltsame Abstraktionen, hinzugefügt und hineingewebt, und dass er die Abstraktionen zu plastischen und anschaulichen Vorstellungen zu gestalten sucht. Er geht dabei vom Sohar aus, indem er an die dunkelste und unverständlichste Partie dieses Buches, an die Idras anknüpft, um sie zur Grundlage seines Systems zu machen.

Der Sohar, wie er uns gedruckt vorliegt, ist nämlich kein einheitliches Werk, er setzt sich vielmehr aus den verschiedenartigsten Bestandteilen zusammen, die sich zwar nicht ganz unmotiviert, aber doch systemlos durcheinander schieben. Die ersten Typographen, denen alle

---

orientieren. Er war der erste, der die Lurjanische Kabbalah in ausführlicher Darlegung durch den Druck (Amsterdam 1648) veröffentlicht hat und sehr heftig wegen seiner Irrtümer und mangelnden Aufrichtigkeit angegriffen wurde, wie er selbst wiederum andere Kabbalisten auch nicht glimpflich behandelt. Er hält sich spottend darüber auf, wie ein Kabbalist dem Simson die Seele des Jefeth zuschreiben kann, und wie derselbe Kabbalist, als er drei Engel sah, in dem ersten den Engel Metatron vermutete, während er sich doch darüber mit Leichtigkeit hätte Gewissheit verschaffen können (f. 4a). Er selbst schreibt allerdings noch bösere Sachen zusammen. So erzählt er, dass zu Raschi's Zeit ein heftiger Streit um den Moreh nebuchim des Maimonides entbrannt war, und dass es Raschi gelungen war, den Streit zu schlichten (f. 76a.). Seine Zitate, besonders die aus der heiligen Schrift, sind sehr ungenau; so liest er Mischle 30, 21: תחת שלוש אלה רגזה ארץ und scheint dabei das אלה, das gar nicht im Text vorhanden ist, urgieren zu wollen (f. 18b) u. dgl. m. Vgl. שם הגרולים a. a. O.

späteren Herausgeber gefolgt sind, mögen dies verschuldet haben, da sie, ohne sich hierüber irgendwie zu äussern, entweder ihre handschriftlichen Unterlagen kritiklos nachgedruckt haben oder bei der Einordnung der heterogenen Stücke sich von äusserlichen Motiven leiten liessen. Die wichtigsten und wesentlichen Bestandteile sind die drei folgenden Partien:

1. Der eigentliche Sohar, מדרש רז' שמעון בן יוחאי, zeigt haggadischen Typus, er begleitet den Wortlaut der fünf Bücher Mose's mit einem erbaulichen, zumeist aus der Haggadah geschöpften, mystisch zugestutzten Kommentar.

2. Der »treue Hirt« רעיא מהימנא (pastor fido) beschäftigt sich mit der Halachah, indem er sie mystisch ausdeutet. Etwa nach der Analogie des Maimunischen ספר המצות zählt er die 613 Gebote und Verbote der jüdischen Religion auf, zieht auch das Sittengesetz hinein und stellt als erstes Moralprinzip die »Furcht Gottes« auf, so dass von da ab die Sittenbücher des Judentums von diesem ethischen Grundsatze ausgehen, während bis dahin, wie z. B. in dem Moralbuch ספר הישר von Serachjah ha-Jewani, »die Liebe Gottes« als oberstes Moralprinzip in den Vordergrund gestellt wurde.

3. Die Idras, drei zusammengehörige Abhandlungen von einer Dunkelheit und Rätselhaftigkeit, die jeder Erklärung spottet: a) Die grosse Idra אדרא רבא, d. h. die grosse Versammlung oder Sitzung, in welcher Simeon ben Jochaï seine auserwählten Jünger um sich sammelt und sich mit ihnen über die höchsten Probleme der Theosophie unterredet; b) Die kleine Idra אדרא זוטא d. h. die kleine Sitzung, welche Simeon ben Jochaï zu demselben Zweck unmittelbar vor seinem Tode abhält; c) Das Buch des Geheimnisses סתרא דצניעותא, ein freier, summarischer Abriss der beiden Idras mit Anlehnung an die ersten Verse der Genesis. In diesen drei Abhandlungen, in denen man fast eine Persiflage der Mystik argwöhnen könnte, wenn nicht

ein schwerer, heiliger Ernst auf jedem Worte lagerte, wird die Gestaltung der Welt im Symbol der äusseren Organe des menschlichen Körpers entwickelt; den schöpferischen Prinzipien werden dabei die wunderlichsten, voll und bedeutsam klingenden Namen beigelegt und dieselben darnach differenziert.

Auf die Idras, diesen besonders dunklen Grund, hat Lurja sein System gestellt. Während man bis dahin in der jüdischen Literatur mit grosser Vorliebe den Menschen als einen Mikrokosmos zu betrachten pflegte, hat er daraufhin den Gedanken umgedreht und die Welt als einen Makroanthropos d. h. »einen Menschen im Grossen« erklärt, wobei er alle Gegensätze, die übernatürlichen wie die natürlichen, auf das männliche und weibliche Prinzip zurückführt, die nach gegenseitiger Vereinigung streben und in der erreichten Vereinigung die Annäherung zur Einheit der Welt mit Gott immer mehr fördern und bewirken. Von diesem Gesichtspunkt aus verwandelt er einerseits die seltsamen Bezeichnungen der Idras, wie Urmensch, der Alte der Tage, der Langmütige, Vater und Mutter, der Kurzmütige (= Unnachsichtliche) usw. in verschiedene Stufen und Phasen des schaffenden Prinzips, und gewinnt andererseits eine grössere Reihe von Mittelgliedern, um die Kluft zwischen Gott und Welt auszufüllen oder vielmehr die göttliche und unendliche Kraft allmählich zu einer endlichen, materiellen Welt hinüber zu leiten.

VI.

Es ist ein Axiom der Kabbalah, Gott selbst aus jeglicher Betrachtung und Spekulation auszuscheiden. Gott ist in seiner Ewigkeit, Heiligkeit und Unermesslichkeit, wie er alles Dasein in sich aufnimmt und ausfüllt, so erhaben über jede dem Menschen mögliche Vorstellung, dass er auch dem Denken unnahbar bleibt. Er ist in seiner Einheit und Vollkommenheit so ganz und gar unbegreiflich, dass

wir nicht einmal das Recht haben, ihn mit einem Namen zu bezeichnen; als einzigeBezeichnung erscheint nur אין סוף »der Unendliche«, der nach keiner Seite hin Begrenzte, allenfalls zulässig. Wohin jedoch das menschliche Denken eine ahnende Welle hintreiben kann, das ist der Wille Gottes, die in ihm ruhende Schöpferkraft. Wenn auch die Kabbalah beständig von Gott spricht, so will sie doch stets darunter nichts anderes als den göttlichen Willen oder eine vom göttlichen Willen ausströmende Potenz verstanden wissen. Was ist nun der göttliche Wille, der nicht Gott selbst und dennoch mit ihm und in ihm eins und ungeteilt sein soll? Im Sinne Lurja's wird erklärt: Der Wille Gottes ist die Gesamtheit der in Gott ruhenden Ideen (עולם המחשבה).

Gott, der alles Dasein ist und alles Daseiende in sich befasst, hat, um der Weltidee eine schöpferische Entfaltung zu gewähren, sich in sich selbst zusammengezogen und damit gleichsam einen Raum leer gemacht und frei gegeben, in welchem die Ideen ein eigenes selbständiges Dasein entwickeln und betätigen können. Das ist die Lehre vom Zimzum (צמצום), von Gottes Selbstkonzentration, um welche Lurja die Kabbalah bereichert, ohne dass wir genau nachweisen können, woher er diesen neu eingeführten Gedanken geschöpft hat[1]). Der Gedanke selbst ergibt zwar eine durchaus räumliche und körperliche Vorstellung, aber eine

---

[1]) Der Gedanke des Zimzum ist wohl (ebenso, wie das meiste in der Lehre Lurja's, obwohl es manchmal sehr auffällt) aus dem Midrasch hergenommen, und zwar aus Schemoth rabbah cap. 34, 1: ולא עוד אלא שארד ואצמצם שכינתי בתוך אמה אל אמה, Pesikta di-Rab Kahana Nr. 6, 62a: ואני יורד שם ומצמצם שכינתי ביניהם למטה.

Bei dieser Gelegenheit nehme ich Anlass, ein unliebsames Versehen in der »Geschichte der Entwicklung der Kabbalah usw.« (Winter und Wünsche, Die jüdische Literatur III., S. 283; Sonderabdruck S. 65) zu berichtigen, wo der Zimzum infolge eines Missgeschickes fälschlich dem Mose Korduero zugeschrieben ist, während er zu Isaak Lurja gehört.

solche Vorstellung will nicht wörtlich genommen sein, sie dient nur zum Gleichnis für das Denken, um den Beginn der Schöpfung, der göttlichen Ausströmung zu symbolisieren und, soweit es angeht, zu veranschaulichen.

In dem derartig entstandenen Raum hat das Licht Gottes seinen Abglanz zurückgelassen, ist ein Strahl davon zurückgeblieben; er ist das »Urlicht« (אור קדמון, מהירו עלאה), welches in Verbindung mit der Schöpfungsidee sich fast gar nicht modifiziert, aber doch zur Urluft (אויר קדמון) wird, indem der unerkennbare, transzendentale Urpunkt gestaltend hervorzubrechen beginnt. Dieser Urpunkt ist der erste Buchstabe des heiligsten, schaffensmächtigen Gottesnamens des Tetragrammatons יהוה, das Jôd; sobald das Jôd (י) das Licht (אור) durchdringt, wird aus demselben die Luft (אויר) Der Urpunkt, das י (Jôd) erweitert sich zur geraden Linie, zum ו (Waw), und aus י (Jôd) und ו (Waw) geht dann das ה (He) hervor, die Fläche; doch ist all dies stets nur geistig und ideal zu verstehen.

Aus dem Urlicht entwickelt sich der »Urmensch« (אדם קדמון), das Prototyp des ganzen Weltprozesses. Mit ihm setzen die zehn Sephiroth ein, deren oberste Spitze, die Krone (כתר), den Urmenschen darstellt, noch ganz unerkennbar und unbestimmbar.

Um nun zu irgendwelcher Erkennbarkeit zu gelangen, bedarf der »Urmensch« der Gewandung, eines Gefässes. So geht aus ihm der »Langmütige« (אריך אנפין) hervor, d. h. die vollkommene, unbegrenzte Liebe und Güte. Aber die von dem »Langmütigen«, der uneingeschränkten Liebe hervorgerufenen Weltkomplexe bleiben ohne Bestand, sie zerfallen, bis der Langmütige sich zu »Vater und Mutter« (אבא ואמא) differenziert, d. h. nunmehr in ein männliches und weibliches Prinzip auseinandergeht. Als bemerkenswert muss dabei hervorgehoben werden, wie die Kabbalah dem weiblichen Prinzip die Strenge, die Unerbittlichkeit, das schonungslose Recht zuschreibt, während

ihr das männliche Prinzip als Vertreter der Nachsicht, der vermittelnden Güte und Versöhnlichkeit erscheint.

Durch Vermittlung von »Vater und Mutter« erzeugt der »Langmütige« aus sich selbst seinen Gegensatz, den »Kurzmütigen« (זעיר אנפין)[1] d. h. das strenge Recht, die strafende Gerechtigkeit, welche das Gesetz der Vergeltung durchzuführen bestrebt ist. Ihm steht ein weibliches Prinzip zur Seite (זעיר ונוקביה), dessen Bestimmung jedoch nicht klar erscheint. Jedenfalls modifiziert sich der Kurzmütige, sobald er sich mit einem höheren, ihm übergeordneten Element vereinigt, zur Barmherzigkeit (רחמים), durch welche der Bestand und der Erfolg der Schöpfung verbürgt wird.

Mit der Differenzierung von »Vater und Mutter« beginnen die Schöpfungsideen sich zu personifizieren, es entstehen die Personifikationen, Parzufim (פרצופים); — ein verschwommener, sehr unklarer Begriff. Man scheint darunter personifizierte Ideale zu verstehen, von denen ein Teil männlichen Charakter, ein anderer Teil weiblichen Charakter zeigt, welche mit ihren Kräften den ganzen Kosmos beherrschen, und in denen sämtliche zehn Sephiroth sich wirksam erweisen. Vom »Vater« geht als männliche Personifikation »Ur-Israel« aus (פרצוף ישראל סבא) von der »Mutter« die weibliche Personifikation, die »Einsicht« (פרצוף תבונה), an die sich die Personifikation »Leah« (פרצוף לאה) anschliesst; die letztere steht auch mit dem »Kurzmütigen« in Verbindung, von welchem die männliche Personifikation »Jakob« (פרצוף יעקב) und die weibliche »Rahel« (פרצוף רחל) abzweigen.

---

[1]) אריך אנפין. זעיר אנפין ist der direkte Gegensatz zu אנפין bedeutet nicht etwa das «lange Gesicht», sondern ist nichts anderes als die chaldäische Übertragung des ארך אפים »der Langmütige«, der viel Nachsicht übt; demnach bedeutet זעיר אנפין nicht das »kurze Gesicht«, sondern, wenn man das Wort bilden darf: der »Kurzmütige«, der keine Nachsicht übt.

Der »Kurzmütige« mit seiner Dependenz, welche von den Personifikationen »Jakob« und »Rahel« gebildet wird, schliesst das Weltsystem Aziluth (אצילות) ab, die Welt der reinsten und höchsten Ausstrahlung Gottes; es geht nun, indem es sich zu vergröbern beginnt, in das Weltsystem Beriah (בריאה) über, d. h. die Welt der Schöpfung, welches das Weltsystem Jezirah (יצירה), d. h. die Welt der Formenbildung, aus sich heraussetzt, um als letztes das Weltsystem Assijah (עשיה), d. h. die Welt der Individualisierung, der Leidenschaften, der Schalen (קליפות) hervorgehen zu lassen.

In jedem Weltsystem wirken die zehn Sephiroth als intellektuelle und moralische Triebkräfte. Doch macht sich bei ihrer Auffassung in der Lurja-Vital'schen Anschauung eine wesentliche Verschiedenheit von der älteren Kabbalah bemerkbar. Während die ältere Kabbalah die Sephiroth als reale, an sich existierende Potenzen auffasst, betont die Lurja-Vital'sche Lehre die absolute Wesenheit des Urmenschen, des Langmütigen usw. so stark, dass die von ihnen getragenen, in ihnen sich äussernden Sephiroth ihr substantielles Sein, ihre dynamische Selbständigkeit verlieren. Die Sephiroth sind daher als die verschiedenen Energien jener absoluten Urwesen anzusehen[1]). Die zehn Sephiroth oder Energien werden meist in fünf Kategorien geschieden. Die wichtigsten und obersten sind die drei intellektuellen: 1. כתר (Krone), 2. חכמה (die schöpferische Weisheit), 3. בינה (die nachschaffende Einsicht). Alsdann folgen die moralischen Sephiroth, welche mehr oder

[1]) Bei den späteren Kabbalisten, wie namentlich bei Mose Chajjim Luzzato, gewinnen die Sephiroth wieder grössere Bedeutung als substantielle Potenzen, die Urwesen treten mehr zurück und werden mit den Sephiroth nachdrücklicher indentifiziert. — Die sechs moralischen Sephiroth werden auch als ו' קצוות genannt und behandelt (d. h. die vier Himmelsrichtungen und das Oben und Unten). Ihre Manifestation im אריך אנפין ergibt den זעיר אנפין, so dass diese sechs Sephiroth den זעיר אנפין in der Weltsphäre des אריך אנפין bilden.

weniger als Einheit aufgefasst werden: 4. a, חסד, b, גבורה, c, תפארת, d, נצח, e, הוד, f, יסוד. Endlich 5. מלכות (Herrschaft) die regsamste, fortleitende und fortpflanzende Sephirah. Dazu wird ferner nach בינה eine neue Sephirah eingeschoben: דעת (Erkenntnis), und an Stelle von מלכות wird als letzte Sephirah עמרה, zumal im Weltsystem Aziluth, öfters genannt, weniger um einem metaphysischen, als vielmehr einem bibelexegetischen Bedürfnis zu entsprechen.

In der Psychologie wird die alte, auf die Religionsphilosophie zurückgehende Seeleneinteilung beibehalten, wonach fünf Seelenkräfte unterschieden werden, und zwar: 1. נפש, die vegetative Seele, 2. רוח, eigentlich animalische Seele oder der sinnlich erkennende Geist, 3. נשמה, die Vernunftseele, die aus einem höheren Weltsystem stammt und zu diesem wieder aufstreben soll, 4. חיה, die hohe Vernunftseele, die dem Weltsystem Beriah (בריאה) entstammt, und 5. יחידה, die höchste, die Mosesseele, die zum höchsten Weltsystem Aziluth אצילות, zu Gott, sich aufschwingt. Mit besonderer Wichtigkeit wird jedoch die Seelenwanderung, Metempsychose, behandelt und die Lehre aufgestellt, dass nicht nur schuldbelastete Seelen zur Strafe ihrer Sünden oder zu ihrer Läuterung in andere Menschen oder Tiere, Pflanzen und Stein einziehen müssen, sondern auch edle und verdienstvolle Seelen, vornehmlich die hohen Geister der Vorzeit, zu ihrer Unterhaltung oder zu höheren Zwecken bald Funken, bald erhebliche Stücke ihrer Psyche auf lebende Menschen übertragen, oder sich vorübergehend mit ihnen vergesellschaften.

Am schlechtesten kommt die Kosmologie bei Lurja, wie überhaupt in der Kabbalah, weg. Sie wirtschaftet einerseits, ebenso wie die Religionsphilosophie, mit den alten Aristotelischen Ladenhütern der vier Elemente, und verwendet anderseits für den Aufbau der irdischen Welt die קליפות, die Schalen, Hülsen und Abfälle der oberen Welten. Der Kabbalah kommt es jederzeit weit mehr, als die irdischen

Erscheinungen zu erkennen, darauf an, die schwierigen Bibelstellen, die Bedeutung der Ritualien, die Wirkung der Gottesnamen und des Gebetes zu erklären und zu begründen. Sie nimmt daher an, dass das Räderwerk des Alls von den moralischen und intellektuellen Energien der oberen Weltsysteme getrieben wird, und dass die moralische Energie sich auf Erden in mechanische Bewegungskraft umsetzt. Ebenso pflanzen sich die sittlichen und frommen Intentionen, Gebete und Handlungen in ihren Wirkungen nach oben fort, lösen in den höheren Welten die oberen korrespondierenden Moralkräfte, die als מין נוקבין[1]) öfters bezeichnet werden, aus, und indem die letzteren nach unten auf die Erde zurückwirken, setzen sie die von ihnen ausgehenden mechanischen Kräfte in solche Bewegung, dass sie der frommen Handlung oder dem richtigen Gebet entsprechend wirken müssen.

Im Zusammenhang damit steht das groteske Spiel mit den Gottesnamen, mit den Buchstaben und grammatischen Zeichen, welche teils versetzt und mit einander ausgetauscht, teils ausgezählt und bewertet werden, ohne dass man hiefür eine andere Regel angeben kann, als die blosse Willkür und den Wunsch, irgend welche Aufstellungen aus der heiligen Schrift als berechtigt nachzuweisen und zu begründen. Solche Manipulation, zuweilen durch ihren Geist ansprechend, noch häufiger burlesk wirkend, nimmt im Lurja-Vital'schen System einen überaus breiten Raum ein, umrankt und durchsetzt, wie undurchdringliches Schlinggewächs, alle Betrachtung und Beweisführung, um

---

[1]) מין נוקבין «Weibliches Wasser» steht eigentlich im Gegensatz zum Midrasch, der Bereschith rabbah cap. 13 erklärt: מים עליונים זכרים ותחתונים נקבות; indes nimmt die Kabbalah an, dass es im Himmel männliches und weibliches Wasser gebe, und dass das letztere meistenteils durch die Gebete und frommen Werke niedergezogen werde.

sie für unser heutiges Denken und Fühlen geradezu ungeniessbar zu machen.

Eine Konsequenz dieser Lehre bilden die von Lurja aufgestellten כונות Kawwanoth, d. h. die Konzentrierung der Gedanken bei einem Gebet auf einen bestimmten Gottesnamen, und יחודים Jichudim, d. h. die Weise, den für die besondere Gelegenheit geeigneten Gottesnamen in der Wortzusammensetzung eines Gebetes hervortreten zu lassen und auszusprechen. Diese Andachtsmethoden nebst allerlei Zusätzen zu dem üblichen Gebet, wie namentlich Gebetsstücken und Gepflogenheiten für den Sabbath, haben den Lurja-Vital'schen Anschauungen Eingang in die Ghettos geschafft, den intensivsten Einfluss geübt und die weiteste Verbreitung gefunden.

Man muss gestehen, es liegt etwas Grossartiges darin, wie die Kabbalah, zumal in der Lurja-Vital'schen Fassung, obwohl sie im Grunde den Intellektualismus vertritt, die sittliche Ordnung als das höchste Grundgesetz der Weltentwicklung auf das Eifrigste nachzuweisen sich bemüht. Die höchste Intelligenz, mit welcher der erste erkennbare Schimmer des Absoluten in die Welt dringt, der »Langmütige« gilt ihr zugleich als die reinste und umfassendste Liebe חסד. Ihr gegenüber steht als Gegensatz die Idee der strengen Gerechtigkeit דין. Zwischen Beide tritt vermittelnd die Barmherzigkeit — רחמים[1]). Durch die letztere erst erlangt der Weltprozess wirklichen Bestand. Indess schwankt und schwingt der Lauf des Weltprozesses zwischen diesen Polen beständig hin und her; wenn es der Barmherzigkeit gelingen wird, ein unverrückbares, unerschütterliches Gleichgewicht herbeizuführen, dann ist עולם התקון »die Weltordnung in ihrer Vollkommenheit« erreicht, ist auch für Israel die Erlösungszeit eingetreten. Einen Abglanz, einen Reflex von עולם התקון, dieser vollkommenen Weltordnung,

[1]) Dieser Gedanke ist ebenfalls dem Midrasch entlehnt, Beresch. rabb. cap. 8. אי׳ בריה בשעה שבא הקב״ה לבראות את העולם וכ׳.

stellt der Sabbath mit seiner heiligen Ruhe, mit seinem überirdischen Frieden und Glanz dar, während die sechs Werkeltage, an denen die קליפות die »Schalen«, die Leidenschaften walten, uns die Macht der עולם התוהו »der Welt des Wirrwarrs« fühlen lassen.

Seitdem das kabbalistische Licht der Lurja-Vital'schen Theorie in die Welt leuchtet, hat sich die Periode der vollkommenen Weltordnung עולם התקון vorzubereiten begonnen, so dass sie nicht mehr lange aufzuhalten ist. Je mehr die Kenntnis dieser Theorie sich verbreitet und je weiter sie vordringt, um so mehr wird der Eintritt der Gnadenzeit von עולם התקון gefördert und beschleunigt. Wer dazu hilft, solche Kenntnis in weitere Kreise zu tragen, erwirbt sich ein hohes Verdienst um Gott und Menschen; sobald die kabbalistische Lehre das Gemeingut aller geworden, ist die Welt erlöst — sagen die Mysten der Lurja-Vital'schen Schule.

VII.

Wer es als ein Ziel, aufs innigste zu wünschen, als eine Aufgabe, des Schweisses der Edlen wohl wert, erachtet, in die dunkeln Bücher der Idras einiges Licht und Verständnis zu bringen, sie mit den anderen Teilen des Sohar zu harmonisieren, ihre seltsamen Begriffe zu umschreiben und in das kabbalistische System einzufügen, der muss von Lurja rühmen, dass er diese Aufgabe mit bewundernswertem Scharfsinn gelöst und das ganze kabbalistische Material zu einem reich gegliederten System verarbeitet hat. Die Kabbalah nahm infolgedessen einen Aufschwung und gewann eine Ausdehnung, wie sie solche vorher niemals im Judentum besessen; sie war auf ihrem Höhepunkt angelangt, den sie nicht mehr überschritten hat. Alle Philosophie war zurückgedrängt; das Lurja-Vital'sche System dominierte so sehr, dass es allein als die wahre und echte Kabbalah angesehen wurde. Die hervor-

ragenden Geister des Judentums beschäftigten sich eifrig mit diesen Theorien, die von ihnen interpretiert und weiter ausgebaut wurden; die grossen Gemeinden hielten bei der Auswahl ihrer Rabbinen darauf, dass ihr geistliches Oberhaupt nicht nur eine talmudische Autorität, sondern auch mit der Kabbalah wohl vertraut sei. In der Tat hat die Lurja-Vital'sche Schule die kabbalistischen Probleme überaus vertieft und bereichert, sie hat dem kabbalistischen Denken und Kombinieren eine Fülle von neuen Ideen und Anregungen dargeboten, — freilich glänzende Phantasmagorien, schillernde Seifenblasen! Wohl fehlt es ihr auch nicht an spekulativen Gedanken von wertvollem Gehalt; aber selbst der Genuss daran wird dem Leser getrübt und verleidet durch die alles überwuchernde Buchstabenalgebra, die für die Gottesnamen und die heilige Schrift planlos in Anwendung kommt, und durch die mehr oder minder gekünstelten Wortspiele, bei denen Silben und Zeichen nach Lust und Laune verschoben und verschroben werden. Vielleicht aber lag gerade darin, wie in ihren Gebetsformeln und Ritualien, in ihrer Empfehlung, den Sohar auch ohne Verständnis zu lesen, die suggestive Kraft, mit der die Kabbalah alle Kreise des Ghettos in ihren Bann zog. Wer kann es leugnen, dass damit schwere und böse Schatten in den Ghettos aufstiegen, dass krasser Aberglauben und schädlicher Wahn immer tiefer in die Gemüter einsickerten, dass Charlatane und Abenteurer die günstige Gelegenheit benutzten, um die Leichtgläubigkeit auszubeuten, und dadurch das Judentum kompromittierten! Wer will andererseits die wohltätigen Wirkungen verkennen, in denen die Lehre des Ri-ha-kadosch ihren Einfluss auf die grosse Menge, auf die jüdische Volksseele bekundet hat!

Sie hat eine neue Quelle des Mutes, der Kraft, zu dulden und zu tragen, den Gequälten und Verzagten eröffnet, als im 17. und 18. Jahrhundert wiederum schwere Stürme und Verfolgungen über zahlreiche Gemeinden

hereinbrachen. Die Überfülle von Hoffnung, wie sie ganz besonders durch die Lurjanische Kabbalah so zuversichtlich strömt, dass man es auf allen ihren Blättern vom baldigen Triumph Israels raunen und rauschen hört, sie hat den Glauben gehoben, die Nerven gestählt, den Blick unverwandt an den Himmel geheftet, an welchem die Hoffnungssterne dem trostbedürftigen Auge nimmer entschwanden.

Sie war es, welche durch ihr stetes Erklären und Vorhalten der menschlichen Unvollkommenheit, durch ein schematisches Ausmass der Bussübungen die Gewissen schärfte und das Pflichtbewusstsein stärkte.

Mochten immerhin ihre Wahngebilde und Schreckvorstellungen als Motive gewirkt haben, sie war es, welche im Judenquartier, wo man den Zusammengepferchten Raum, Luft und Erwerbsgelegenheit so sehr verschränkte, dass nicht selten zwei oder gar drei Familien in einem und demselben Zimmer zusammen hausen mussten, trotzdem Zucht und Sitte aufrecht erhielt. Selbst Anstand und gesittetes Verhalten lernte man aus kabbalistischen Sittenbüchern, in denen zu lesen zum guten Ton und zur Bildung gehörte, wie z. B. aus dem ראשית חכמה von Eliah de Vidas und aus dem של"ה des Jesajah Horwitz, wo ganz vortreffliche Bemerkungen darüber sich finden.

Wenn in jeder menschlichen Brust etwas ruht, das ab und zu nach Besserem und Höherem sich sehnt, als die Alltäglichkeit bietet, wenn das Gemüt sich zuweilen Flügel wünscht, um über den Staub der Erde hinaus in die lichte Höhe einer reinen Atmosphäre sich empor zu heben, so haben die Bewohner des Ghetto, denen ausser dem Talmud alle Bildungs- und Anregungsmittel verschlossen waren, Sammlung und Spannung und Schwung in den populären Schriften der Kabbalah, in ihren Sprüchen, ihren Wortspielen und Mährlein gesucht und gefunden. Sogar die Poesie, der Reiz, womit ehedem der Sabbath

das Ghetto vergoldete, hat vielleicht seine leuchtendsten Farben aus der Lurjanischen Mystik geschöpft.

Kein Zweifel! Wie man immerhin den objektiven Wert der Lurjanischen Kabbalah einschätzen will, welch schwere Misstände sich in ihrem Gefolge später einstellten, — zu ihrer Zeit hat sie in bösen, trüben Tagen an der Judenschaft eine Kulturmission erfüllt, in einem anderen Sinne freilich, als ihre Schöpfer und Meister es beabsichtigt und geahnt haben.

Der märkische Hostienschändungsprozess vom Jahre 1510[1])

Von A. Ackermann.

Die mittelalterliche Geschichte der märkischen Juden kennt zwei grosse Verfolgungen, die, obwohl mehr als sechzig Jahre voneinander entfernt, dennoch einen inneren Zusammenhang aufzuweisen haben. Beide sind aus den gewaltigen Kämpfen hervorgewachsen, welche die hohenzollerschen Kurfürsten mit den Städten der Mark Brandenburg mehrere Jahrzehnte hindurch führten, und die sich nicht zum geringsten auch um die Judeneinkünfte drehten. Im Jahre 1446, am 17. Dezember, erliess Kurfürst Friedrich II., der »Eiserne«, nachdem er noch sechs Jahre zuvor das von seinem Vater erneuerte und auf alle märkischen Juden ausgedehnte neumärkische Judenprivilegium Ludwigs des Älteren[2]) (1344) auch für seine Person bestätigt hatte[3]), plötzlich den Befehl, alle Juden der Mark gefangen zu setzen, dann zu vertreiben und ihrer Güter zu berauben. Direkte Nachrichten über diese Verfolgung sind uns allerdings nicht erhalten. Wir schöpfen

[1]) Die vorliegende Abhandlung ist im wesentlichen ein Ausschnitt aus einer Geschichte der Juden in der Stadt Brandenburg a. H., mit der ich augenblicklich beschäftigt bin, und deren Fertigstellung mich noch längere Zeit in Anspruch nehmen wird. Die Einheitlichkeit und Geschlossenheit gerade dieses Teils veranlasst mich, ihn einstweilen zu veröffentlichen.

[2]) Vgl. Sello in der Berliner Zeitschrift »Der Bär«, Jahrgang 1879, S. 21 ff.

[3]) Riedel: Codex diplomaticus Brandenburgensis, dritter Hauptteil (C), I, S. 240. Merkwürdigerweise hat Friedrich II. in die ihm vorgelegte ältere Urkunde einen Passus eingefügt, aus dem es wie ein leiser Ton des Mitgefühls hervorklingt: »Daruber haben wir gnediglichen angesehen, das sie uns alezeit willig und untertenig sein, und auch ir swachheit und armut, das unser Judischeit fast nederfellig worden ist.«

die Kunde von ihr in erster Linie aus einer Stelle in Gerckens Stiftshistorie von Brandenburg[1]), wo bei der Geschichte des Bischofs Stefan Bodeker von einem scharfen Protest erzählt wird, den dieser Kirchenfürst gegen die grausame Massregel des Kurfürsten erlassen habe[2]). Dass wir in dieser Massregel eine erste Frucht des Kampfes um die Judeneinkünfte zu erblicken haben, ist aus dem Eifer ersichtlich, mit welchem der Kurfürst schon einige Jahre später die Wiederaufnahme der Juden betrieb, sowie aus dem hartnäckigen Widerstand, den z. B. Stendal dieser Wiederaufnahme entgegensetzte, und den der Kurfürst nur durch anderweitige Konzessionen schliesslich zu überwinden vermochte.[3]) Dieser Widerstand Stendals ist nur zu begreifen, wenn der Kurfürst die Judeneinkünfte in die kurfürstliche Landeskasse übergeleitet hatte, so dass für die Stadt selbst jeder Grund zur Aufnahme der Juden fortfiel.

---

[1]) S. 233.

[2]) Über den auch in jüdischer Wissenschaft erfahrenen Bischof vgl. die Monographie von Heydler (Programm der Brandenburger Ritterakademie 1886), Valentin Rose im zweiten Bande des Katalogs der lateinischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin, Schönfelder im historischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, Bd. XXIII, Heft 3, S. 59 ff. Bodekers Protest findet sich in seinem Commentarius ad decalogum, praeceptum III, cap XXIV und lautet: »Male ergo faciunt principes, qui Judeos ex cupiditate inauditos et sine justa causa rebus suis spoliant et trucidant seu ad carceres ponunt, et si bona, quibus sic spoliantur, sunt acquisita per usuram, principes tenentur ad restitutionen.« Die Verfolgung selbst beschreibt er in cap III mit diesen Worten: »A. D. 1446 Sabbatho IV temporum quo cantatur veni et ostende omnes Judei in Marchia Brandenburgensi capti sunt, omnibus bonis suis spoliati et incarcerati.«

[3]) Die Verhandlungen des Kurfürsten mit Stendal (Riedel cod. dipl. A, XVI. S. 252—254) bilden die zweite Quelle für die Verfolgung des Jahres 1446. Der ganze Konflikt ist ausführlich dargestellt von Landsberger in »Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums« 1882, S. 34 ff.

In den folgenden Jahrzehnten blieben die Juden das Kampfobjekt zwischen den Kurfürsten und den Städten, denen sich die Ritterschaften und die Geistlichen anschlossen. Die Bitten und Vorstellungen um Vertreibung der Juden erneuerten sich. Eine solche Bitte richteten die »Prelaten und heren« auf dem »Herrentage« des Jahres 1480 an den Kurfürsten Albrecht Achilles[1]). Markgraf Johann, der damals in Abwesenheit seines Vaters die Mark verwaltete, wies die Bittsteller ab, indem er betonte, dass sein Vater den Juden nun einmal die Privilegien erteilt habe[2]). Allein bereits im folgenden Jahre verlangte die altmärkische Ritterschaft von Johann den Erlass besonderer Wuchergesetze gegen die Juden und wiederholte die Forderung, sie zu vertreiben[3]). Aber Johann, der 1486 Kurfürst wurde, blieb in dem Kampfe um die Juden, aus denen die kurfürstliche Kasse immer höhere Einnahmen zog, Sieger. Umso tiefer nistete sich der Hass gegen die Juden bei den Städtern ein. Zähneknirschend vernahmen sie von den Judenaustreibungen in den Nachbarprovinzen. 1492 wurden die Juden aus Mecklenburg, 1493 aus dem Erzbistum Magdeburg verjagt. Nur sie, die märkischen Städte mussten ihre Juden, von denen sie keinerlei Vorteile genossen, immer noch in ihren Mauern dulden. Auch

---

[1]) Riedel C II, S. 216 f. »Den landen zu gut die Juden dar auszlassen zu ziehen und nicht zu halten, die seinen gnaden und gemeynen Lande schedlich seien.«

[2]) Ibidem: »Der Juden halben, die sind von meinem gnedigen Herrn drey Jare aufgenommen und nach alter Gewohnheit gefreyet«. Riedel gibt als im Original der Urkunde durchstrichen einen Passus an, der ein interessantes Licht auf die Folgen der Vertreibung von 1446 wirft. Er erzählt, dass damals »die mannschaft und andere serer durch die cristen besweret wurden, dann durch die juden.«

[3]) Raumer: Codex diplomaticus brandenburgensis continuatus II, S. 61: »Die juden nicht zu halten weil alle durch iren wucher jemerlich verdorben würden.«

Joachim I., der im Jahre 1499 den kurfürstlichen Thron bestieg, schien entschlossen, nicht nachzugeben. Ja, er dachte so wenig daran, den jedenfalls auch an ihn ergangenen Bitten um Vertreibung der Juden Folge zu leisten, dass er sogar im Jahre 1509 einer ganzen Anzahl von Juden, nebst Weibern, Kindern, Schächtern und Gesinde in mehreren märkischen Städten für drei Jahre Aufnahme gegen Zins gewährte[1]).

Neben der speziellen Aufnahme einzelner Juden ging aber in diesem Privilegium auch eine Verfügung allgemeiner Natur einher: »Wir haben auch unserer gemeinen Judischheit vergunt und nachgelassen, das Sy einen Raby die benannten Zeith uber haben mögen. Derselbe sol Macht haben über Sy nach jüdischer Gewohnheit, was sie selbs unter einander zu thun zu richten, doch uns an unserer obrigkeit unschedlich, und gebieten ihnen hiemit bevelhend demselben Raby in solchen Sachen gehorsam zu sein, und welcher darüber in Ungehorsam und seinen ban fallen, auch darin über 30 Tage liegen und verharren wurd, derselbig soll als dann gegen uns Leyb und Gut verruckt und verfallen haben«. Man sieht, Kurfürst Joachim war so wenig gesonnen, gegenüber den Zumutungen der Städte und Ritterschaften sich gefügig zu zeigen, dass er nicht nur einzelne Juden aufnahm, sondern sogar die innere Konsolidierung der jüdischen Gemeinden zu fördern und zu befestigen suchte. So erscheint dieses Privilegium vom Jahre 1509 als eine förmliche Herausforderung der anderen Partei, die denn auch mit einem gewaltsamen Gegenschlag nicht lange zögerte.

Als diesen Gegenschlag hat man den Hostienschändungsprozess vom Jahre 1510 zu betrachten. Man geht durchaus fehl, wenn man den Kurfürsten Joachim I. als einen Judenfeind hinstellt, weil unter

[1]) Raumer: a. a. O. II, S. 236 f.

seiner Regierung diese furchtbare Verfolgung stattfand. Eine der wenigen jüdischen Quellen, die über dieselbe vorhanden sind, belegt den Kurfürsten mit demselben Namen, den Haman im Buche Esther trägt (הצר הגדול, צורר[1]) Aber dem jüdischen Chronisten war eben nur die entsetzliche Gegenwart mit all ihren Schrecken bekannt geworden, für die er nur denjenigen verantwortlich machen konnte, der als oberster Herr an der Spitze des Staates stand. Was hinter den Kulissen der Diplomatie vorgegangen war, blieb dem jüdischen Chronisten verborgen, sonst hätte er den Kurfürsten als denjenigen erkennen müssen, der sich gewissermassen in der Verfolgung von 1510 auch selbst als einen Verfolgten ansehen konnte. In unser Darstellung werden all die Momente, die zu dieser Auffassung zwingen und den Prozess als eine Anzettelung der Städte, des Adels und der Geistlichkeit erweisen, zutage treten. Dieselben sind denn auch für die hie und da berührte Frage der Schuld oder Unschuld der Juden von entscheidender Bedeutung[2]).

[1]) S. Ozar tob, hebr. Beilage zu Berliner-Hoffmanns Magazin f. d. Wissenschaft d. Judentums, 1890, S. 43.

[2]) Die Hauptquelle für den Prozess ist Angelus: Annales Marchiae Brandenburgensis S. 269—277, der seinerseits aus einer im Jahre 1511 zu Frankfurt a. O. bei Johann Hanau gedruckten und mit vielen Holzschnitten versehenen anonymen Schrift geschöpft hat: »Dietzs ist der wahrhafftig Sumarius der gerichts hendel unnd process der gehalten ist worden uff manchfaldig Indicia, aussag, und bekentnus eines Pawl From gnant der das hochwirdig Sacrament sambt einer monstrantzien etc. auss der kirchen zu Knobloch gestohlen. Und auch des begangen hendell der Jüden die in thetliche hennde an das aller heiligst hochwirdigst Sacrament und vil unschuldige cristliche Kinder torstiglich geleget und im zehnde Jar zu Berleinn gerechtfertigt sein worden«. Ausser einigen kurzen zeitgenössischen Notizen in der Chronik des Engelbert Wusterwitz (Riedel D., Seite 83 ff.) und in den Exzerpten, welche der Pfarrer Dionysius aus verschiedenen Chroniken angefertigt hat (ibid. Seite 302) kommt noch der Bericht des Abtes Johannes von Trittenheim in Betracht, (Annales Hirsaugienses, St. Gallen 1690, Band II,

Am 6. Februar 1510 war in der Kirche zu Knoblauch, einem im Havelland gelegenen und zur Diözese des Bischofs von Brandenburg gehörigen Dorfe, ein Einbruch verübt worden. Es fehlten eine kupferne vergoldete Monstranz und zwei geweihte Hostien in einem Messingbüchschen. Nach einem Berichte war das Büchschen von Gold. Bereits am 15. Februar fand man Stücke der vermissten Monstranz an der Stadtmauer vom Bernau, und bald lenkte sich der Verdacht, den Diebstahl verübt zu haben, auf einen Bernauer Bürger, den Kesselflicker Paul Fromm, der unweit des Fundortes wohnte und einen schlechten Ruf genoss. Ausserdem hatte man mehrere am Tatort gefundene Gegenstände, einen Lötkolben und ein Messer, als Fromms Eigentum erkannt und Fromm selbst war aus Bernau geflohen. Am 2. Juni kehrte er (aus welchem Grunde, ist nicht ersichtlich, die Quellen geben Gewissensbisse als Grund an) nach Bernau zurück und wurde am folgenden Tage verhaftet. Er war ohne weiteres geständig. Gefragt, was er mit den beiden Hostien ange-

Seite 660—663), der deshalb von Interesse ist, weil sein Schreiber am Hofe des Kurfürsten verkehrte und sicherlich aus authentischen Nachrichten geschöpft hat. (Siehe Zimmermann: Geschichte der Mark Brandenburg unter Joachim I. und II., Seite 22). Im Wesentlichen stimmt jedoch Trittenheims Referat mit den übrigen zeitgenössischen Berichten überein und bietet zur Klarstellung der Vorgänge wenig Material. (Vgl. »Sabbathstunden«, Beilage zur »Jüdischen Presse« 1886, Nummer 34). Eine ausführliche Darstellung des gesamten Strafverfahrens auf Grund der Quellen (nur Trittenheim ist nicht benützt) gab im Jahre 1884 Friedrich Holtze in den Schriften des Vereins für die Geschichte Berlins, Heft 21, wobei er den Zweck verfolgte, nachzuweisen, dass in dem Stafverfahren bereits die im Jahre 1507 erlassene Bambergische »peinliche Halsgerichtsordnung« zur Anwendung gekommen sei. (Siehe auch Holtze: »Die Bambergensis in der Mark«, Forschungen zur brandenburgischen und preussischen Geschichte III.) Dem gegenüber hat Georg Sello in den Forschungen zur brandenburgisch-preussischen Geschichte IV., Seite 121—135 auf wesentliche Verschiedenheiten hingewiesen, welche das Strafverfahren in Gegensatz zu Bambergensis aufweist.

fangen, erwiderte er, er habe dieselben verzehrt. Da es sich um einen Kirchenraub handelte, benachrichtigte das Bernauer Stadtgericht den zuständigen geistlichen Oberherrn, den Bischof Hieronymus von Brandenburg, und dieser sandte zur weiteren Untersuchung des Falles den Stiftshauptmann Heinrich v. Betzschitz nach Bernau. Mit dem Eingreifen des geistlichen Inquirenten nahm die Aussage Fromms plötzlich ein anderes Gesicht an. Die Folter tat ihre Dienste. Das Geständnis Fromms, die Hostien verzehrt zu haben, genügte Herrn Betzschitz nicht. All die Mirakel, von denen sonst mittelalterliche Hostienschändungen begleitet waren, mussten doch auch hier eingetreten sein! Und so bekennt Fromm, als er die eine Hostie in den Mund gesteckt habe, sei es plötzlich ganz dunkel um ihn geworden und er habe sich eine Stunde lang nicht von der Stelle bewegen können. Man weiss, wie sehr die Geistlichkeit solcher Wundererscheinungen zur Erhöhung ihres Prestiges bedurfte. Dieselben werden denn auch von den Quellen gewissenhaft berichtet; namentlich Trittenheim erzählt sie mit emphatischer Gläubigkeit. Nicht minder aber lag der Geistlichkeit eine Verdächtigung der Juden am Herzen. Der Diebstahl Fromms kam ihr gelegen genug, um aus ihm eine Anklage gegen die Juden herzuleiten und so den Kurfürsten, der die Juden aus freien Stücken nicht hatte vertreiben wollen, ja ihnen sogar unter günstigen Bedingungen die Privilegien vermehrt hatte, zum Einschreiten gegen die Juden zu zwingen. Und dies gelang denn auch. Fromm bekannte, nur die eine der Hostien verzehrt, die andere aber um neun märkische Groschen an den Juden Salomo zu Spandau verkauft zu haben. Der Kurfürst liess Salomo und Fromm nach Berlin bringen und beide konfrontieren. Joachim der Erste war ein strenggläubiger Fürst und ein religiöser Eiferer. Bekannt ist sein Widerstand

gegen die Reformation[1]). Die finanzpolitischen Rücksichten, aus denen er die Juden geschützt hatte, traten für ihn mit dem Augenblick in den Hintergrund, wo es sich um ein religiöses Delikt handelte. Und so liess er der Untersuchung freien Lauf. Unter der Folter sagte Salomo aus, er habe die Hostie auf einen Tisch gelegt, in sie mit Messern gestochen usw., sie sei dann von selbst in drei Teile auseinandergesprungen, deren Ränder blutig gewesen seien. Den einen Teil habe er zu essen versucht; es sei ihm aber nicht gelungen. Um ihn zu vernichten, habe er ihn in einen Teig hineingeknetet und den unter allerlei Wunderzeichen gebackenen »Matzkuchen« in der Synagoge zu Spandau aufgehängt. Das zweite Hostienstück habe er durch einen gewissen Salomon Heller an den Juden Markus nach Stendal, das dritte an den Juden Jakob nach Brandenburg durch dessen Sohn Smol geschickt.

Hier in Brandenburg waren von Joachim I. 1509 Jakob und Sloman privilegiert werden. Von der Erlaubnis des Kurfürsten, sich einen Rabbi zu halten, haben die Juden in Brandenburg offenbar alsbald Gebrauch gemacht, und zwar ist es der eben im Jahre 1509 privilegierte Sloman, in den jüdischen Quellen Rabbi Salomo ben Jakob genannt, dessen religiöser Führung sie sich anvertrauten. Sicherlich war er durch Gelehrsamkeit und Frömmigkeit ausgezeichnet. Wir wissen allerdings nicht mehr von diesem ersten Rabbiner der Stadt Brandenburg, als dass er zu den Unglücklichen gehörte, die in der Verfolgung des Jahres 1510 als Opfer und Märtyrer geblutet haben. Kein Responsum, keine Haskama nennt seinen Namen. Nur jene blutgetränkten Blätter, die in denSynagogen das Gedächtnis der jüdischen Märtyrer aufbewahren,

---

[1]) Er war unter anderem als Gegner Luthers auf dem Wormser und Augsburger Reichstag tätig. Zimmermann: Geschichte der Mark Brandenburg unter Joachim I. und II. Seite, 37 ff.

die sogenannten Memorbücher, wissen von ihm zu erzählen[1]), und auch hier ist er nur durch den auszeichnenden Titel (ebenso wie Rabbi Josef von Osterburg) als Rabbiner kenntlich. — Das Geständnis des Salomo von Spandau hatte zunächst nur den Jakob von Brandenburg verdächtigt. Die Hineinziehung des Rabbi Sloman ist nach ihren Ursachen und nach ihrer zeitlichen Rubrizierung aus den Quellen nicht klar zu ermitteln. Angelus (a. a. O. S. 271) erzählt, der Kurfürst habe den von Salomo verdächtigten Jakob nebst dessen Sohn Smol, den angeblichen Überbringer des Hostienstückes, »und Sloman ihren Rabbi« von Brandenburg holen lassen. Demnach wäre die Verhaftung Slomans verfügt worden, obwohl eine ausdrückliche Verdächtigung nicht vorlag, offenbar lediglich auf Grund seiner Eigenschaft als Rabbi, dessen Mitwisserschaft man als selbstverständlich annahm. Mittlerweile allerdings hatte man es in Brandenburg verstanden, auch Sloman als verdächtig zu brandmarken. Während nämlich das Hauptinquisitorium gegen Fromm und Salomo in Berlin stattfand, hat man, sobald die Kunde von der Verdächtigung Jakobs nach Brandenburg gelangt war und noch vor Eintreffen des Verhaftbefehles, in Brandenburg ein Nebeninquisitorium in Szene gesetzt, und alles deutet darauf hin, dass der Bischof Hieronymus hierbei die treibende Kraft war. Die »peinliche Befragung«, d. h. die Folterung Jakobs fand »in Gegenwart und auf vermahnen vieler redlicher Personen, so wohl Weltlichen als Geistlichen« (Angelus), statt. Die Anwesenheit der Geistlichen kann nur dann einen Sinn haben, wenn der Bischof seine Hand im Spiele hatte. Der Brandenburger Inquirent, der Bürgermeister Bellin,

---

[1]) Das Memorbuch von Münden (Löwenstein in der Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland I., Seite 196) und der קונטרס der »alten Schul« in Posen (David Kaufmann in Berliner-Hoffmanns Magazin für die Wissenschaft des Judentums 1896, Seite 49, Anmerkung 1.)

machte seine Sache ausgezeichnet. Er erzielte einen Tatbestand, der die in Bernau und Berlin erzielten Resultate bei weitem übertraf und den Umfang des Prozesses, wie die Zahl der Beteiligten ausserordentlich erweiterte. Jakob gestand zunächst zu, das Hostienstück von Salomo durch seinen Sohn Smol empfangen zu haben. Dann trat er mit der Versicherung auf, er habe mit Rabbi Sloman »etliche Zeit in Unwille gestanden«, d. h. in Feindschaft gelebt. Trotzdem habe er sich verpflichtet gefühlt, den Rabbi von der Zusendung des Hostienstückes in Kenntniss zu setzen, als hätte der Rabbi nur darauf gewartet, einmal die Möglichkeit zur Misshandlung einer Hostie zu bekommen. In der Tat sei denn auch diese Misshandlung alsbald vorgenommen worden. In seinem, des Jakob, Hause hätten sie das Hostienstück auf einen groben Tisch gelegt. Er und Sloman hätten mit Messern hineingestochen, ebenso seine beiden Söhne Nathan und Smol, sowie der alte Isaak, die gleichfalls zugegen gewesen seien. Das aus der Hostie fliessende Blut hätten sie vergebens abzuwaschen versucht. Sloman habe daher einen blutbeflekten Spahn aus dem Tische herausgehauen. So war durch die Aussage Jakobs auch Sloman aufs höchste verdächtigt, und wir sehen somit in den Prozess gerade die beiden Brandenburger Juden verwickelt, die kaum ein halbes Jahr zuvor von dem Kurfürsten privilegiert wurden! Auch der von Salomo angegebene Markus von Stendal gehört zu den Priviligierten. Und dieses Moment, das auf die im Hintergrund wirkenden Kräfte besonders deutlich hinweist, spielt auch weiterhin seine Rolle. Um noch eine grössere Anzahl von Juden hineinziehen zu können, musste eine imaginäre Gelegenheit konstruiert werden, bei der eine Misshandlung der Hostie im grossen Styl möglich war, und da bot sich ein willkommenes Vorbild in dem 18 Jahre zuvor stattgehabten Sternberger Hostienschändungsprozess. Dort war es eine Hochzeitsfeier, bei der die Juden

die Schändung in grosser Zahl vollbracht haben sollten;[1]) auf dieses Vorbild griff man in Brandenburg zurück. Jakob sagte also weiter aus, er habe das verspottete Hostienstück zusammen mit dem abgehauenen Spahne dem Rabbi Sloman übergeben, dieser habe es nach Osterburg gebracht und es dort dem Rabbi Josef und dem Juden Meyer übergeben, die es bis zum Freitag nach Pfingsten aufbewahrt hätten. An diesem Tage habe Meyers Sohn Isaak seine Hochzeit gefeiert[2]), und bei dieser festlichen Gelegenheit hätten an der Misshandlung des Hostienstückes zu Osterburg nicht weniger als 24 Juden teilgenommen; von diesen, die in den Quellen mit Namen und Wohnort aufgezählt werden, gehörten wiederum neun zu den Privilegierten von 1509[3]). Durch die Aussage Jakobs war also der Kreis der Beschuldigten ausserordentlich ausgedehnt worden. Rabbi Sloman hat sicherlich unter der Folter die Aussage Jakobs bestätigt. »Was muss dieser Rabbiner von Brandenburg, als ihn Kurfürst Joachim nach Berlin bringen liess, gefoltert worden sein, dass er es über sich brachte, vierundzwanzig ahnungslose unschuldige Glaubensbrüder in das Verderben hineinzuziehen und ihre Namen als die Mitschuldigen nachzusprechen, wie man es ihm vorgesprochen oder, wie wir heute sagen, suggeriert hatte. Denn wohl müssen wir zu seiner Ehre annehmen, dass er freudig den Tod würde gelitten haben, ehe er den Mord einer dieser Seelen auf sein Gewissen geladen hätte, aber man liess ihn nicht sterben, sondern man peinigte und marterte ihn, dass es

[1]) Vgl. hierüber Jahrbücher des Vereines für mecklenburgische Geschichte und Altertumskunde, 12. Jahrgang, Seite 213 und 259, und Donath: Geschichte der Juden in Mecklenburg S. 40 ff., die Märtyrer bei Löwenstein: Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland I, Seite 194.

[2]) »Hochzeit und Beilager« (Angelus), »Wirtschaft und Kost« (Druckschrift von 1511).

[3]) Josef von Werben, Mendel von Nauen, Jakob und David von Gardelegen, Smoll von Perleberg, Mosch von Kyritz, Benedictus von Stendal, Mosch von Pritzwalk und Mosch von Lenzen.

schöner als die anderen gewesen sei und die er, da sie mit Sternen gekrönt war, für Maria gehalten habe. Man möge ihm doch zum christlichen Glauben und zur Taufe verhelfen. Bellin liess den sonderbaren Träumer nicht darüber im Zweifel, dass er kein Wort von dieser Geschichte glaube und wiess ihn mit Nachdruck auf den Verdacht hin, wegen dessen er verhaftet sei, und den er mit solchen Flausen nicht von sich abwälzen könne. Die »peinliche Befragung« Jakobs ging dann auch ohne weiteres vor sich mit dem oben erwähnten Resultat. Jakob aber setzte seine Versuche, sich seine Lage zu erleichtern, unermüdlich fort. Auf seinem Transport nach Berlin verstand er es durch seine körperliche Gewandheit, sich zweimal unter den Augen der Wächter seiner Handfesseln zu entledigen, um eine von ihm gesehene erneute Marienerscheinung glaubhaft zu machen[1]). Schliesslich erreichte er auch sein Ziel; er wurde getauft und genoss mit einem anderen der verdächtigten Juden, Josef von Seehausen[2]), der gleichfalls das Christentum annahm, die Vergünstigung, nicht durch Feuer, sondern durch das Schwert hingerichtet zu werden. Aus der Stadt Bran-

[1]) Angelus Seite 271. Desselbigen Tages gegen den Abend hat der Raht zu Brandenburg Jacob Jüden mit eysern Ketten vnnd andern banden am Halse / auch an Beinen und Händen / und mit einem guten Daumenstock / daran sönderlich zwey Schlösser gewesen / wol verwaren lassen / vnd ihn auff einen Wagen nach Berlin geschickt. Vnterwegen als sie mit jm in einen langen Wasserfurth / bey dem Dorffe Rossaw / kommen / hat der Jude den Knecht / so neben ihn geritten / zu sich geruffen / vnd gesaget / das die edle Mutter Gottes Maria bey jhm ware / die hatte jhm den Daumenstock abgenommen. Wie nu die Knechte gesehen / das des Jueden Hände frey vnd ledig gewesen / sind sie hart darüber erschrocken / fürnemlich / weil sie die Schlösser vnnd den Stock geschlossen gefunden«.

[2]) Auch er gehört zu den Privilegierten von 1509; seine Verdächtigung erfolgte in Stendal, wohin Salomo die dritte Hostienpartikel geschickt haben wollte.

durch. Jakob, ein Mensch von feigem Wesen und grosser Durchtriebenheit, unterhielt seit langem Beziehungen zu christlichen Kreisen. Wie weit diese Beziehungen gingen, erhellt aus der Tatsache, dass er auf den Märkten die besten Fische aufkaufte und als »Almosen« den Klöstern zu Brandenburg, Berlin und Cottbus schenkte[1]). Holtze[2]) trifft wohl das richtige, wenn er vermutet, Jakob habe sich gerade durch Unterstützung des Cottbuser Klosters bei dem Bischof Hieronymus, der vor seiner Investitur zum Bischof Pfarrherr zu Cottbus war, in besondere Gunst setzen wollen. Jakob mied denn auch den persönlichen Verkehr mit Christen nicht und setzte sich sogar über die religiösen Speiseverbote hinweg. Dass Rabbi Sloman dieses Treiben Jakobs nicht gerne sah, ist begreiflich. Mag er es ausdrücklich gerügt haben oder nicht — jedenfalls erscheint die zwischen den beiden herrschende Feindschaft erklärlich, zumal Jakob, wie er selber gesteht, die Absicht, sich taufen zu lassen, schon längst mit sich trug, wohl auch ausdrücklich kundgegeben hatte. Nur sein »Gebrechen« (er war also wohl verkrüppelt) und seine »Nahrung« hätten ihn bis jetzt von der Ausführung dieser Absicht zurückgehalten. Jetzt, wo das Unheil über ihn hereinbrach, suchte sich Jakob durch den Hinweis auf seine Christenfreundlichkeit zu retten und führte eine Reihe phantastischer Komödien auf, um sich sein Schicksal zu erleichtern. Als er eine Nacht im Gefängnis zu Brandenburg zugebracht hatte, liess er den Bürgermeister Bellin rufen und erzählte ihm, er habe während der Nacht auf jeder Seite des Kerkerfensters vier schöne Jungfrauen gesehen und eine neunte, die mitten im Fenster gestanden, viel

[1]) Berichtet von der Druckschrift 1511: »Es hat auch derselbig Jacob Jud in die Gravenn klöster zu Brandenburg, Berlin und Cotbus vil almusen, als die pesten visch auff den merkten gekaufft und in die Closter gegeben«.

[2]) a. a. O. Seite 34.

ihnen zu den Privilegierten des Jahres 1509. Holtze (S. 33) stellt folgende Berechnung auf: Während sämtliche Privilegierten zusammen 270 Gulden Zins zu zahlen hatten, betrug der Anteil der nun in den Prozess verwickelten 21 nicht weniger als 238 Gulden, fast acht Neuntel der Gesamtsumme. Gerade die reichsten also hatte man sich ausgesucht. Sie, die mit ihrem Besitztum für den Kurfürsten eine ergiebige Finanzquelle werden sollten, sie mussten nun unter den Augen desselben Kurfürsten mit anderen ihrer Glaubensbrüder den Scheiterhaufen besteigen. Dass somit ein ursächlicher Zusammenhang zwischen dem Privilegium von 1509 und der gegen die Juden erhobenen Anklage besteht, dürfte ohne weiteres klar sein. Holtze selbst hat allerdings diesen Schluss nicht gezogen. Während er die Beschuldigung des Kindermordes als zu unrecht erhoben erklärt, lässt er (S. 43) in bezug auf die Hostienschändung durchblicken, dass die Juden, von einer feindseligen Stimmung gegen die Christen erfüllt waren und hält es für »wahrscheinlich und in gewissem Sinne verzeihlich«, dass sie ihren Hass an den für jeden Christen heiligen Hostien ausliessen. Man darf diese Darstellung als vorurteilsvoll und eines objektiven Historikers unwürdig erklären. Wenn Holtze selbst darauf hinweist, dass fast die Hälfte der Verdächtigten zu den Privilegierten von 1509 gehörte, und dass es noch dazu die reichsten von ihnen waren, so musste ihm der Schluss auf einen inneren Zusammenhang vom Privilegium und Anklage, und damit auch der Schluss auf die objektive Unschuld der Juden naheliegen, umsomehr, als er es auffallend findet, dass alle Verdächtigten aus den westlichen Landesteilen, der Altmark, der Priegnitz und der Mittelmark stammten, kein einziger aus der Uckermark oder Neumark.

(Fortsetzung folgt.)

Geschichte der Familie Wallich.

Von I. Schultze.

(Fortsetzung.)

In der Bibliotheca Bodleiana zu Oxford befindet sich ein Manuskript aus Carmolys Sammlung, das eine Sammlung jüdisch-deutscher Volkslieder enthält[1]).

Am Schluss dieser Sammlung befindet sich ein Lied als dessen Verfasser sich in der Schlussstrophe unser Eisik Wallich zu erkennen gibt. Es wird darin dargestellt, wie es einem reichen, geizigen Manne ergeht, wenn plötzlich der Tod an ihn herantritt, und er nun zu spät erkennt, wie sehr er sich durch sein Hängen am Golde betrogen. Er schliesst sein Lied mit der Strophe:

»Ich welt mich geren stellen ganz wild,
Muss über mein Dank sein gestilt,
Es hilft mich doch kein spreissen.
Alle Menschen müssen auch davon,
Wenn es Gott der Allmechtig will hon.
Spricht Eisuk Wallich Wirmeissen.«

Er hat das eitle Streben seiner Mitmenschen nach Gold in seiner ganzen Nichtigkeit erkannt und ist weit entfernt davon, sein Lebensglück im Erwerb äusserer Glücksgüter zu suchen.

Aus dem Umstand, dass dies Lied am Schluss der Sammlung steht, haben Neubauer und R. Kirchheim mit Recht geschlossen, dass Eisik der Sammler der übrigen Lieder war, die man sonst, wie Carmoly sagt, vergeblich suchen würde. Bei Carmoly[2]) heisst es über Eisik:

[1]) Behandelt und in die deutsche Schrift übertragen von Felix Rosenberg, Dissertation in Berlin 1888. Vgl. Ztschr. f. Gesch. d. Juden in Deutschland II, 232—296; III, 14—28.

[2]) Revue orientale II, p. 338.

»Eisak Walch, poète allemand de Worms du XVI. siècle, auteur d'un recueil de poésies inédites. Ce recueil, qui fait partie de notre collection de manuscripts (n. 298), se compose de diverses pièces lyriques et de plusieurs satires. Une suite de tableaux odieux, de vices effroyables dont on prendrait les peintures pour autant d'hyperboles outrées, forme le sujet de vers satiriques. On trouve encore dans ce Recueil une foule d'anciennes chansons allemands qu'on chercherait vainement ailleurs. Eisac Walch est probablement l'aieul de Moseh Walch, qui marcha sur ses trâces«[1]).

Eisak bekleidete das Amt eines Parnas in Worms, wie schon sein Vater.

Aus der Zeit seiner Amtsführung findet sich eine Notiz im Grünen Buch der Stadt Worms f. 80a. Es handelt sich dort um die Ablegung einer Rechnung durch den Gemeindevorstand im Jahre 1609, und es heisst da am Schluss: Diese Rechnung fand statt in Gegenwart des Wolf Oppenheim, des Vorstehers Liwa Hoheneck und meines Kollegen, des Vorstehers Eisik Wallich etc.[2]).

Er war vermählt mit Freudelchen, die in der Nacht des Sonntags, des (18. Tischri =) 14. Oktober 1631 verstarb. Er selbst starb am zweiten Tag nach Neujahr (19. September) 1632. Vielleicht war er ein Vetter des Joseph Rofe, sein Vater Abraham also ein Bruder des Moses Meir. Er hinterliess einen Sohn, der nach seinem Grossvater Abraham hiess. Dieser nennt sich in der Raschbam-Handschrift »Sohn des R. Eisik Wallich zum Pockschwester Liput«; letzteres bedeutet wohl die Strasse, in der seine Wohnung lag. Liput ist vielleicht gleich Lisbeth zu setzen.

Weiter wissen wir leider über die Nachkommen Eisiks nichts.

Auf die Söhne des Joseph b. Meier, folgt in der Hand-

[1]) Letztere Vermutung trifft nicht zu.

[2]) Vgl. Kaufmann, Jair Chajim Bacharach S. 15, Anm. 2.

schrift[1]) Moses Wallich, Sohn des R. Leser Rofe Wallich, sein Name steht noch einmal an einer anderen Stelle in der Handschrift (siehe oben Nr. 20).

Er wohnte im Hause »zum Schwanen«, in dem 1617 nach Liwa Kirchheims Bericht Feuer ausbrach[2]).

Sein Sohn Elieser ist ebenfalls an zwei Stellen in der Handschrift verzeichnet[3]). Er nennt sich: Sohn des R. Moses Wallich איש לוריא und an der anderen Stelle ממזע לוריא d. h. »aus der Familie Luria«. Wahrscheinlich stammte seine Mutter aus der angesehenen Familie der Luria, und voll Stolz nennt er sich darum einen Spross dieser Familie. Im Jahre 1661 war er mit Chajjim Jaïr Bacharach zusammen Einnehmer der Almosen[4]).

Sein Todestag ist vermerkt im Memorbuch um 439 n. kl. Zahl = 1679. Er heisst dort Manasse Elieser[5]). Identisch mit ihm ist jedenfalls der bei Kaufmann im Nachtrag zum Memorbuch genannte »alte Leser Wallich«, der am 14. Kislew 439, also am 24. November 1678 gestorben ist[6]).

Von diesem werden ebenda auch zwei Frauen genannt. Eine Frau Fromet starb am (24. Cheschwan 419 =) 10. November 1658 und seine Witwe Schönle, gestorben (442 =) 1682[7]).

Der Sohn des Manasse Elieser ist der als Verfasser des Kuhbuches (קואנך) bekannte Moses Wallich. Er starb im Jahre 1739 zu Frankfurt a. M. und ist daselbst begraben. Seine Grabschrift lautet[8]):

---

[1]) Siehe oben Nr. 4.

[2]) S. Kaufmann a. a. O. p. 14, Anm. 3.

[3]) Unter Nr. b. u. c. bei Berliner, siehe oben Nr. 18.

[4]) Nach dem Grünen Buch von Worms s. 171 a—172 b. (bei Kaufmann a. a. O. p. 42, Anm. 6).

[5]) Siehe M. B. a. a. O. p. 29.

[6]) s. M. B. N. T. p. XXIX, S. 23.

[7]) s. M. B. N. T. S. 17. p. XVIII_{15} u. S. 18. XIX_{28}.

[8]) Horowitz, d. Inschriften des alten Friedhofes zu Frankfurt No. 2272.

הנעלה כ' משה ווליך מק"ק ווירמש | ציון הלא תשאלי
דבר מי | לך פה שחצב קבר פה | טמון סופר
ונביר היקר כ' | משה בר מנשה אליעזר ז"ל ונפט' ונק'
נ' י"ג שבט | תצ"ט לפ"ק תנצב"ה

Das Kuhbuch enthält eine Sammlung von Fabeln in jüdisch-deutscher Sprache. Es erschien in Frankfurt 1687[1]). Es hat den Titel משלים (Fabeln) oder קואבוך (Kuhbuch) und enthält Fabeln aus der Sammlung des Berechja Nakdan oder des Isak Sahula. Die Frankfurter Ausgabe ist mit Holzschnitten geziert. Der Name des Verfassers ergibt sich aus der Vorrede. »Kein anderes nie . . . kam mir vor Augen, dass ich mag sagen . . . es wert sonst geheissen Kuhbuch, geh einer und such, Jahr und Woch, und die Schuh zerreiss, rein und weiss Papier etc.«[2])

Ein Bruder dieses Moses könnte möglicherweise der in unser Handschrift (sieh. oben Nr. 19) erwähnte Salomo ben Elieser Rofe Wallich sein, doch kann er ebenso gut ein Sohn des Elieser ben Joseph ben Meir sein; letzteres ist sogar wahrscheinlicher, da wir von dem letzteren Elieser wissen, dass er Arzt war.

Ebenfalls allein steht, d. h. ohne dass wir das Verwandschaftsverhältnis zu den übrigen kennen, die Familie des Moses Josua Wallich, die in der Handschrift auf Moses ben Leser folgt[3]). Es stehen dort die Namen von vier Söhnen des Moses Josua: Moses, Salomo, Abraham und Isak. — Der älteste Sohn Moses ist jedenfalls der Gatte der Freudelchen, deren Todestag im Memorbuch[4]) um 1678 verzeichnet ist, und die Gattin des Moses W. genannt wird. Frau des Kuhbuchverfassers kann sie wohl nicht gewesen sein, denn sie starb 61 Jahre vor ihm. Allenfalls könnte sie die Gattin des Moses ben Leser (des vorigen Grossvater) und Mutter

[1]) Siehe Steinschneider, Catalogus libr. hebr. in Bibliotheka Bodleina 1832—60 II 2007.

[2]) Wolf, Biblioth. Hebr. III p. 751, IV. p. 967.

[3]) Siehe oben No. 5—8.

[4]) S. oben S. 184.

des Elieser Luria (gestorben 1670) gewesen sein, doch hätten wir dann wohl den Vermerk, dass sie eine Luria gewesen, erwarten können, was die Mutter des Elieser, wie wir oben gesehen haben, aller Wahrscheinlichkeit nach war.

Nicht näher unterzubringen ist der[1]) in unserer Handschrift genannte Arje Löb, Sohn des Joseph, von dem auch nicht gesagt ist, ob er überhaupt ein Wallich war. Dass er ein dritter Sohn des Joseph ben Meir gewesen, ist unwahrscheinlich. Auch im Memorbuch finden sich keine weiteren Angaben.

Noch zwei Wallichs, die nicht in Worms ihren Wohnsitz hatten, sind in der Handschrift aufgeführt. (Die aus Paderborn haben wir bereits behandelt.) Der eine nennt sich Isak Wallich zu Rinteln Wallich (Nr. 13), über den nichts näheres bekannt ist.

Der andere ist Abraham Wallich zu Minden Wallich.

Über Wallichs in Minden finden wir einzelne Nachrichten in den Memoiren des Phöbus Ganz aus Minden, die als Anhang zu den »Memoiren Glückels von Hameln, hrsgeg. von David Kaufmann,« veröffentlicht sind. Dort findet sich S. 369 unser Abraham Wallich erwähnt, und p. 336, 39 wird von einem Streit berichtet zwischen Salman Ganz und R. Meier Wallich, der vielleicht der Vater des Abraham war. Sie lebten zu Minden um die Mitte des 17. Jahrhunderts. Aus dem Umstand, dass ihre Namen sich unter den Wormser Wallichs in der Raschi-Raschbam-Handschrift finden, geht mit Sicherheit hervor, dass sowohl die Wallichs zu Minden, wie die in Rinteln nahe mit jenen verwandt gewesen sind.

Als zu den Wormser Wallichs gehörig ist zum Schluss noch ein Konvertit zu nennen mit Namen Christoff Wallich.

Er hat am Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts gelebt, sich lange in Leipzig aufgehalten und in Dresden seinen Lebensabend zugebracht. Er ist der Ver-

[1]) Unter d. bei Berliner, siehe ob. No. 19.

fasser von: 1) »Die Meyrische Synagoge zu Greifswalde zum Nutzen der studierenden Jugend angerichtet, worin die dazu gehörenden jüdischen Gebeter samt ihrem Geräte zu finden.« (Greifswald 1711, Helmst. 1712, Braunschweig 1715), 2) Übersetzung der Biblioth. Rabbinica des R. Schabtai b. Joseph[1]), 3) von vielen Manuskripten auf der Leipziger Universitätsbibliothek[2]).

In der »Meyrischen Synagoge« enthalten folgende Stellen Angaben über seine Jugend:

»Ich aber, der ein Jude geboren und solche Lästerung leider viele Jahre mitgetrieben, will nun kürzlich melden, wie man mich in dieser Lästerung angeführt und unterwiesen hat. Da mich mein (Rabbe) Präzeptor R. Elsas genannt in Wormbs im Lesen hat unterrichtet etc.« (Abs. XVI. Gebet VII.) »und da eben nicht lange danach 2 Juden in Wormbs vom Herrn Bürgermeister Seidenbänder zu reden kamen« etc. (Abs. XVI.)[3])

»Bis mich mein (Gott gebe!) seliger Herr Vater in die deutsche Stadtschule mit noch einem Juden, Löw Maintz genannt, gehen liesse. Der selig verstorbene Herr Joh. Jakob Rust war ein grundfrommer Mann, befahl uns beiden jüdischen Knaben, wir sollten während der Zeit, da man das Evangelium lieset und darauf betet, unsere Lektion liegen lassen und mit zu hören, was wir auch thun mussten.« (Abs. XVI.) (Helmst. 2. Aufl.)

Dieser Christoph und der Verfasser des Kuhbuches sind die letzten Wallichs, von denen wir wissen, dass sie aus Worms stammen, und zwar haben diese beide nur ihre Jugendzeit daselbst verlebt.

Um die Mitte des 17. Jahrhunderts, als die Wallichs

---

[1]) Manuskript i. d. Biblioth. Uffenbach, jetzt HS. 317 der Hamburger Stadtbibliothek.

[2]) Vgl. Steinschneider Katalog S. 148 und Brann in der MS. Jahrg. 40 S. 480.

[3]) Seidenbänder war 1689 und 1692 Schultheiss.

in Worms verschwanden, trat uns diese Familie zum erstenmal in Metz, Frankfurt a. M., Bonn, Koblenz entgegen. Ihre meisten Mitglieder sind hochangesehene Leute, und zum grossen Teil Ärzte, wie die Wallichs in Worms. Es scheint mir darum meines Erachtens nach nicht völlig aus der Luft gegriffen zu sein, wenn wir in den Familien, die uns in jenen Städten entgegentreten, Nachkommen oder weitere Verwandte derer, welche wir in Worms kennen gelernt haben, vermuten.

Der erste Wallich, den wir als in Frankfurt a. M. ansässig kennen, ist der als Arzt bekannte Abraham b. Isak. Doch erst als Arzt hat er sich dort niedergelassen. Sein Geburtsort ist Metz. Dies bezeugt die Abschrift eines Attestes der Metzer Behörde in den Frankfurter Medizinalakten[1]) nach dem Original vom 23. März 1657, worin bescheinigt wird: »que Abraham Walic juif est originair de la dite ville«. Dem gegenüber muss die Angabe Carmolys[2]) als falsch erscheinen: »Abraham Wallich vint au monde à Frankfort-sur-le-Main.« Carmoly beruft sich allerdings bei dieser Angabe in seiner bekannten Manier auf »Mnss. 44 de notre cabinet«. In jedem Fall aber muss man wohl die amtliche Bescheinigung des Magistrates von Metz für zutreffend halten.

Nachdem Abraham den Talmud und die Rabbinen einige Jahre eifrig studiert hatte, wandte er sich gleich seinem Vater der medizinischen Wissenschaft zu und promovierte am 14. Januar 1655 zu Padua summa cum laude[3]).

Die Abschrift des Doktordiploms befindet sich in den Medizinalakten Frankfurts (23, F. 51—62) und ist voll von überschwänglichen Lobeserhebungen der hohen Begabung

---

[1]) 23, F. 51—62.

[2]) Histoire des médecins juifs anciens et modernes Bruxelles 1844, p. 184.

[3]) Horovitz, Jüd. Aerzte in Fr. a. M. p. 30 giebt fälschlich die Jahreszahl 1650.

und Gelehrsamkeit Abraham Wallichs. Er war verheiratet mit einer Tochter des Arztes Abraham Helin zu Frankfurt, der im Jahre 1675 in dem hohen Alter von 104 Jahren verstarb, »insgemein von seinem Vaterland der Wertheimer genannt.«[1])

Abraham war der Sohn des Isaak, der als »Isaac Walache médecin« in einer Urkunde vom 3. Dez. 1620, die Vorsteher der Metzer Judenschaft betreffend, erwähnt wird. Er wird dort als Stellvertreter für einen verstorbenen Vorsteher erwähnt. Derselbe wird später nur Isaac médecin genannt[2]) und ist wohl auch identisch mit dem Vater des David Rofe, genannt Tewle[3]), der gleichfalls Isaac Wallich genannt wird. David Rofe war Arzt und Vorsteher in Trier und also wahrscheinlich der Bruder unseres Abraham b. Isaac[4]).

Nachdem Abraham Wallich zwei Jahre lang approbierter Artzt in Metz gewesen war, wandte er sich 1657 nach der Stadt seines Schwiegervaters, Frankfurt, wo er die Zulassung als Arzt zu erhalten hoffte, da Abraham Helin seines Alters wegen nicht mehr praktizieren konnte. Jedoch willfahrte man seinem Gesuch nicht sogleich.

In den Medizinalakten Frankfurts[5]) finden sich vier Briefe, in denen er sich immer wieder mit der Bitte um Zulassung als Arzt an den Magistrat wendet. Der erste ist datiert vom 18-ten April 1657; Abraham erklärt darin, dass er bereits in Metz praktiziert habe und nur für seinen altersschwachen Schwiegervater eintreten wolle. Auf diesen Brief hin nahm man ihn zwar als jüdischen Hintersassen an, erlaubte ihm jedoch die Ausübung der Praxis, die seinen Lebensunterhalt schaffen sollte, noch nicht.

[1]) Siehe Schudt, jüd. Merk. II* p. 339.

[2]) s. Revue des étud. juives VIII. p. 107.

[3]) Siehe unten bei den Wallichs in Coblenz.

[4]) Siehe David Kaufmann, Letzte Vertreibung der Juden aus Wien, p. 216.

[5]) 23 F. 51—62.

Darum wendet er sich abermals am 23-ten Juli an den Magistrat um Erhörung seiner Bitte, da er ohne Praxis, wie er sagt, »in ein total ruin gestürzt« würde. Am 22-ten September reicht er sein Gesuch zum drittenmal ein und erklärt, dass er auf seinen Reisen durch Italien, Frankreich und »andere weit abgelegene Ort und Land« sein Vermögen ganz aufgezehrt habe. Auch dieser Brief findet nicht die gewünschte Beachtung, und so sendet er noch einmal den wörtlich gleichen Brief an den Magistrat am 1-ten Oktober desselben Jahres 1657.

Danach scheint man ihm seinen Wunsch erfüllt und das Praktizieren gestattet zu haben. Seine ärztliche Tätigkeit beginnt somit in Frankfurt mit dem Jahre 1658. Wann Abraham Wallich, der ein Fürst und Meister der jüdischen Ärzte genannt wird, gestorben ist, wissen wir nicht; sein Grabstein findet sich in der Sammlung von Horowitz nicht.

Er ist der Verfasser einer volkstümlich medicinischen Schrift in hebräischer Sprache betitelt רמיון הרפאות latein. Harmonia Wallichia Medica, die den Zusammenhang von Leib und Seele behandelt[1]).

Dies Schriftchen gelangte erst nach seinem Tode, im Jahre 1700, durch seinen Sohn, den Arzt Jehuda Löb Wallich, zur Veröffentlichung. Schudt, in seinen jüd. Merkwürdigkeiten II, 401 sagt darüber: »Hier zu Frankfurt ist durch Joh. Wust שנת תים ליסק im Jahr 460, d. h. An. Christi 1700 gedruckt in 8. ספר רמיון הרפואות שנקרא בלעז Harmonia Wallichia Medica, der Autor ist ein alter Juden-Dokter allhier gewesen אברהם רופא וואליך Abraham Wallich der Arzt. In welchem vor dem zweyten Teil ein lang Hebräisch Gebett stehet, so der Medicus, ehe er zu den Patienten gehet, tun soll; die Wallichische Familie ist der Arztney wegen hier wohl bekannt ... obiges Buch

[1]) Über den näheren Inhalt siehe Horowitz, jüdische Ärzte in Frankfurt p. 31/32 u. Landau, Geschichte d. jüd. Arzte, Berlin 1895.

hat der Sohn Löv Wallich ein hiesiger Judenarzt in druck gegeben«.

Bis in das vierte und fünfte Glied seien seine Vorfahren Ärzte gewesen, sagt Abrahams Sohn, Löb, der Herausgeber, in dieser Schrift (p. 3) "מנוע הרופאים עד דור רביעי וחמשי". Der erste Arzt unter seinen direkten Ahnen wäre demnach der Urgrossvater Abrahams oder der Löbs gewesen. Vor Isaak, dem Vater Abrahams wird uns jedoch in Metz kein Wallich genannt, ich nehme deshalb an, dass Isaak nicht in Metz geboren, sondern von Worms dorthin zugewandert ist. So ist auch Elieser b. Joseph Phöbus, wie wir oben gesehen haben, von Worms nach Metz gezogen und daselbst gestorben. Wir kennen nun in Worms einen Isaak Wallich, Sohn des Arztes Moses Josua, als Zeitgenossen des Joseph b. Meier, der sehr gut der Vater des Abraham sein könnte. Auch scheint dieser nicht in Worms gestorben zu sein, da in diesem Fall das Memorbuch wohl seinen Todestag verzeichnen würde.

Bekanntlich brach im Jahre 1615 eine furchtbare Katastrophe über die Wormser Judenschaft herein, sie wurden sämtlich von Haus und Hof vertrieben. Danach scheint auch eine grosse Anzahl von Mitgliedern der Familie Wallich nicht wieder nach Worms zurückgekehrt zu sein, sondern in anderen Städten dauernden Wohnsitz genommen zu haben.

Wenn sich also Isaak b. Moses 1615 in Metz niedergelassen hatte, konnte man ihn auch sehr gut bereits 1620, als Mitglied der angesehenen Familie Wallich, zum Stellvertreter eines Vorstehers erwählen.

Somit scheint mir die Vermutung, dass der Arzt Moses Josua Wallich der Grossvater unseres Abraham gewesen, nicht ganz unberechtigt.

(Fortsetzung folgt).

Mathematik bei den Juden (1551—1840).[1]

Von **Moritz Steinschneider.**

(Fortsetzung von Seite 95).

Nachtrag zu Seite 88, Anmerkung 1.

Beim Abdruck des Anfanges dieses Artikels erhielt ich das Schlussheft der Rivista, wo Dr. Lewinski, p. 236, weitere Mitteilungen über italienische mss. macht, diesesmal aus Wolfenbüttel, nach dem Katalog von Otto v. Heinemann, Band IV (VII der ganzen Serie), zuerst p. 123 n. 2940, *Chirofisionomia* von Colorni, eine «Zensur» der Chiromantie, worin das Falsche daran unterschieden wird, gewidmet Vincenzo I. Gonzaga, Herzog von Mantua. Vorangeht ein Brief des Verfassers an den Prediger Tomaso da Bagnacavolla «Canonico regollare» (sic), datiert 1588 und dessen Antwort. Dieses ms. müsste näher untersucht werden. — Das. p. 182 n. 3046, Euthimetria von Colorni, also entweder Autograph, nach welchem ich in dieser Zeitschrift (1899, Seite 100) fragte, oder eine Kopie desselben.

1601. לוח, siehe oben unter 1584.

S. Hock (גל-עד, Prag 1856, Seite 8) bemerkt: «Vom jüngsten Bruder (des Liwa ben Bezalel, Rabbiners in Prag, gestorben 1609), Simson (ben Bezalel), sollen Glossen mitgeteilt sein in dem von Jonatan ben Josef (Offenbach 1720) edierten צורת הארץ des Abraham bar Chijja. Dort f. 15 in der Note liest man: וכן כתב הרב המובהק כאור מבהיק מהוריר שמשון בן בצלאל נר״ו; das Datum dieser Note ist un-

---

[1]) Im vorigen Hefte sind folgende Druckfehler stehen geblieben: Seite 81, Zeile 4 v. u., Münch. lies Mich. — Seite 84, Zeile 7 v. o.. (so) gehört zu אחר, Z. 8. — Seite 94, Zeile 11 v. u., lies בישיבה und Seite 95, Zeile 4 v. u., lies Casalmaggiore.

sicher; in Note 3 f. 15 b wird das Datum 3547 (1587) angegeben.

1602 verfasste der gelehrte Moses Mizurudi מצות משה, über die Neumondberechnung, ms. in Leyden 52[17]; die Beschreibung im Katalog p. 244 beutet Fürst (Karäer III, 18) in seiner Weise aus. Gottlober, בקורת Seite 204 (eigentlich 194), hält alle Schriften des Verfassers für verloren, während auch ימין משה über den Pentateuch, vielleicht so weit es verfasst war, im Autograph erhalten ist, ms. Fischl 9 (Neub. 2347); vergl. auch Harkavy und Strack, Katalog I., 30; Harkavy, Altjüdische Denkmäler Seite 81, 281.

1606 redigierte ein Anonymus die עברונות in ms. Oppenh. 1667 Qu. (Neub. 2074). Ich habe in Oxford Folgendes notiert. Anf. צוה הקב"ה עלינו להשוב תקופות ומזלות ומולדות כדאמרינן במס' שבת; die Vorrede des Elieser ben Jakob Belin (siehe unten 1614—1615) beginnt מצוה עלינו; f. 2 כתן עתה בשנת שס"ו לפ"ק. Enthält Tabellen und bewegliche Räder זירוש על היד, auch die 14 לוחות (שערים) und den חרוז des Saadja Gaon f. 36 b.

1607 verfasste ein Anonymus, welcher wegen der Pest aus Prag nach Köln geflohen war, einen Kommentar zu Maimonides, קדוש החדש mit geometrischen Figuren, ms. Oppenh. 589 Qu. (Neub. 746[4]). Das Zitat Mord. יפה bezieht sich ohne Zweifel auf לבוש, s. oben S. 93 f.

Vorangeht (in verschiedener Schrift, Neub.[8], (ob von demselben Anonymus?) die Abschrift eines Kommentars über Stellen der Kosmographie des Abraham bar Chijja (פירוש צורת הארץ), bis Abschnitt IX (פתח ט' יו[1]), welcher am Rand seines ms. der Kosmographie geschrieben war und von demselben Anon. ergänzt wurde (f. 360—80). Neub. bemerkt: Der Verfasser (der Ergänzung?) zitiert seinen פ' קדוש החדש Kapitel 12. Dies Zitat wäre also in dem oben erwähnten Kommentar in diesem ms. zu suchen, jedenfalls Genaueres

[1]) Was bedeutet יו?

mitzuteilen gewesen, weil es möglicher Weise zur Erkennung des Verfassers dient.

Hinter den beiden Kommentaren (Neub.[5] f. 405—32) findet sich ein Kommentar zu Isak Israeli, יסוד עולם, bis Kapitel 17. Neub. bemerkt, der Verfasser zitiere »den Kommentar des *Mendel* aus Krakau zu diesem Buche«. Die Stelle, die ich notiert habe, lautet: אחיכ מצאתי ביסוד עולם של מהריר מענדל ז'ל מקרקא שפי' ג'כ כמו שפירשתי; das bezeichnet schwerlich einen Kommentar des Mendel (dessen Identifikation ich anderen überlasse), siehe unten unter 1612, viel eher eine Erklärung, die sich in einem Exemplar R. Mendels fand. Noten (הגהות) zu Israelis Buch waren gewiss nichts seltenes.

1609 erschien wahrscheinlich ברית אברהם von Abraham Sofer, Schreiber des (am 18. Elul dieses Jahres verstorbenen) Rabbiners Liwa ben Bezalel ben Efraim Niederländer, Prag, bei Gerschom ben Bezalel s. a. Die Vorrede ist datiert פה פראג. Dieses arithmetische Schriftchen behandelt die »fünf[1]) Spezies« und Regel de tri nach dem Werke des Elia Misrachi und christlichen Schriften. In Kirchheims Katalog der Bibliothek Carmolys ist unter ms. 59 nichts vom Druck vermerkt, wovon es vielleicht kopiert ist.

1612 starb Manoach Hendel (Hähndel) b. Schemarja (so lies) in Catalog Bodl. p. 1652, und daselbst Oppenh. 650 fol. [Neub. 759[2]] für 620, falsch 636 in »Die hebräischen Übersetzungen«, Seite 644, Anmerkung 317, (wo auch »HB. Seite 319« für Hamb. ms. 319[2]). Manoach gehörte zu den vielseitig gebildeten Gelehrten Polens jener Zeit. Seine handschriftlichen Noten zu Abraham bar Chijjas צורת הארץ, hat Jonatan ben Josef aufgenommen (siehe unter 1720). Seine Noten zu Georg Peurbachs (oder Purbach) Theorica enthält ein ms. in Meseritz, dessen Verbleib mir zweifelhaft ist.

[1]) Die 2. Spezies ist die Duplation, die lange von der Multiplikation getrennt behandelt wurde.

Ein jüngerer Zeit- und Landesgenosse Manoachs, Chajjim Lisker (wenigstens bis 1636), befasste sich hauptsächlich mit der Erklärung älterer astronomischer, chronologischer und kosmographischer Schriften von Juden und Nichtjuden. Seine Arbeiten finden sich in ms. Oppenh. 1673 Qu, woraus ich nach Autopsie (Die hebräischen Uebersetzungen, Seite 644) einiges dahin Gehöriges mitteilte. Neub. n. 2033 bemerkt, dass beinahe der ganze Codex von der Hand Liskers geschrieben sei. Das Jahr 5396 (= 1635 bis 1636) findet sich an verschiedenen Stellen, bei Neub. unter 3, 5, 7, 9. Neub. unterscheidet 10 Bestandteile mit einigen Unterabteilungen; meine Notizen (vor einem halben Jahrhundert) zählen 17 fortlaufende Stücke. Was Lisker selbst angehört, ist nicht ohne eingehendes Studium des ganzen Bandes festzustellen. Ich werde hier nur dasjenige aus Neub. und meinen Notizen mitteilen, was nicht anderswo Platz gefunden hat oder noch finden soll, letzteres namentlich bei Stücken ohne Zeitbestimmung, welche am Ende dieser Abhandlung zusammengestellt sind.[1])

1. Der Katalog von Metz (קהלת דוד) gibt einen verwirrenden Titel . . . ונלוה אליו מראה . . . צורת הארץ, wonach man glauben möchte, es handle sich um 2 Schriften, deren erste etwa die Kosmographie des Abraham b. Chijja wie in der Ausgabe 1720, aus welcher jener Titel offenbar entlehnt ist; das Ms. giebt den Titel ספר מראה האופנים הנקרא בלשונם מרקמאמו (so) די איספירא, also nach italienischer Form. Dasselbe enthält bloss Peuerbachs Theorica in der Übersetzung des Salomo ben Abraham Abigedor mit kurzem Kommentar von Lisker, aus dessen Vorwort ich folgendes mitteile: אמר חיים נקרא חיים ליסקר ראיתי ספר זה מראה האופנים, דובר דבר על אופנים, סנים מסנים שונים, הועתק על ידי ראש הגבורים, על ידי ר' שלמה מבני אביגדורים, ומנופה בנפה, זכה ברה ויפה, על ידי החסיד (!) מהריר מתתיה דלאקרום, נודע שמו בשערים,

[1]) Der Codex ist aus 3 Heften mit besonderer Pagination zusammengesetzt. Ich bezeichne die Bestandteile mit Neubauers Ziffer.

וליקום (!) ראשי שערים, והציב ציונים יקרים, ואחריו הניח מקום להתנדר ולהתעבד (so) להגאון (!) מהר"ר מנוח הענדעל שמו יוזכר לדור דורים, נהירו לו שבילי דשמיא כשבילא (so) דנהרדיעה עליו נאמרים, בחכמות קבלה ותכתה וחזיון[1]) ושובר שברים, ואחריהם מלא יד החתיק האלוף מהר"ר קאסלמן[2]) להרים מכשול יתר וחסרים, על כל זאת עלו קמשונים וחרולים אינם ישרים, עד שקמתי אני חיים להרים מכשול לסקל ולהרים, אבנים יקרים, לחקור באישפרא (so), ברור וזכיה (so) עם פירוש נאה מבהיק כשפרסיירא, הרך לבב והירא[3]), לא יעלה על ראשו שורא, ללמד בו ולקורא [צ"ל ולקרא], ואז יקיימו את פעלי ה' יביטו ומעשי ידיו יראו מאל נורא, ויזכנו לעה"ב ולביאת הגואל במהרה. אמן.

Anfang des Kommentars על העשרה הגלגלים, ס' העגולים, זכרון הוא כי לשון גלגל נאמר על גלגלי השמים ועיגול נאמר על עיגולי הכדור החמרי, ר"ל הגשמי, והוא כלי האישפירא בלי למיין.

2. Heft II, f. 2 סלת נקיה, kurze Bemerkung; 2b gehört nicht zu ס' הגלגל, wie Metz angibt, noch zu מראות האופני, wie Neub. vermutet; es heisst nicht שייך לפתרון מ', sondern לפתח, nämlich des צורת הארץ von Abraham bar Chijja und diese Nota ist identisch mit der f. 8b gedruckten, an deren Ende der Verfasser Perez ha-Nasi genannt ist; im ms. zu Anfang הנה לבאר, im Druck בא. Dieser Perez ist im Register zu meinem Artikel, Seite 9, als fehlend angegeben.

3. Abraham bar Chijja, צורת הארץ mit spärlichen Noten von Chajjim Lisker.

4. Siehe unten 7.

5. (Heft III, Seite 1). Die ungenaue Überschrift lautet im ms.: ספר ממעהאריקא (so), ואני קראתיו מורה רקיע עם פירוש הגאון מופת הדור מהר"ר משה אירלש ואחריו מלא נפש האלוף מהר"ר חיים ליסקר והשלימו (so) לפרשו באר היטב.

In der Tat folgt nur der Kommentar des Lisker, dessen Vorwort folgendermassen beginnt: אמר חיים ליסקר זה

[1]) חזיון ist Astrologie (vgl. גיא חזיון des Astrologen Elieser החוזה, oben im XVI. Jahrh.)

[2]) Ob Jakob b. Samuel, oben unter 1593?

[3]) Wenn auch hier Reim beabsichtigt ist, dann nur fürs Auge, nicht fürs Ohr, da הירא zu lesen ist, Deut. 20, 8; eigentlich auch ולקרא hebr. mit Cholem.

הספר נקרא בלשונם מעהאריקא ואני קראתיו מוחר רקיע ע"ש זוהר הרקיע. ספר זה יודיע מהלך הכוכבים שבבי אור, ולשון נופל על לשון, מאיר חשך ואישון, בעולם העשיה[1]) בעולם הגלגלים ועצם השמים לטוהר, לאנשים לא ראו אור ובפועל ידיו לא הביטו ולא ראו בחרם וסוהר, בכן באתי אני הצעיר להזהיר לבבות ולהתעורר (so), ללקוט שכחה ופאה אחר המאור, הגאון מופת הדור, אחד בזמנו יחד [צ"ל יחיד] בדור, אשר מימיו אנו שותין ובנינו אחרינו לדור ודור, בשמו המפואר, והניח לי מקום להתגדר ולהתגדר, שם במקום שהיה בעינו בסידקה עריבה ולא יוכל לכנום באבוקו ובאורו הגדול באורים [בחורים?] ובסדוקים (so) קטנים שהם בהי [באו?] חצרינו, ממקום משכון שכלינו, באתי אני הצעיר חיים ליסקר לפרשו באר היטב למען יוכל להבין את ספר קדוש החדש אשר האיר עינינו בו מאור הגדול הרמב"ם ז"ל, אשר עליו נאמר ממשה עד משה לא קם כמשה[2]) וגם ממשה הרמב"ם עד משה אסרלאזוש (so) ז"ל היו הדברים מכוסים ונעלמים עד בא פירושו בזה הספר והוצאתי תעלומותיו לאור, גם השבתי חסרי האחרון מן הראשון להמציא בכל כחי ואוני בחפש מחופש ובטורח גדול התמונות והצורות אשר מעולם לא באו לידינו, ובזה אלהינו יזכנו, לראות בעינינו מולד האמתי ע"פ ראיותינו, בירושלים עיר קדשינו, ונשמח (so) לבינו, בבנין ביתנו, וישלח גואלינו, במהרה בימינו אמן.

Anfang und Ende des Kommentars ist dem des M. Isserls entnommen, welchen Lisker weiter ausführt und durch neue Figuren anschaulich macht.

6. צורת הארץ, anf. בקצור מופלג של מהר"ר חיים ליסקר המאמר בתבנית המאורות כוונת החכמה הזאת להניח תכונת (so) שיתרץ במה . . .

In einer Anmerkung zu f. 51 dieses Heftes heisst es: ומצאתי בלוח חכם גילאונום; dieser Name des Verfassers von astronomischen Tabellen, oder eines Kalenders, ist kaum lesbar, wahrscheinlich Ptolemäus.

7. קידוש החדש לבן חביב בקיצור מופלג, anf. דרך ישרה ארוכה קצרה[3]) וקלה דרך הקדש יקרא לה, ist also wohl eine

[1]) Der bekannte kabbalistische Terminus.

[2]) Gewöhnlich כמשה, Catal. Bodl. 1861 u. Add.

[3]) Diese Phrase entsprang aus dem alten סעם בא בארוכה, s. Anm. 4 zur hebr. Vorr. des Jakob b. Machir, Beilage zu meinem Prophatii Prooemium, Romae 1876, fol.

Kopie des 145. Gutachtens in Levi ibn Chabib, שו"ת (ed. 1565, hier mit abweichenden Zahlen), welches einzelne Stücke in Maimonides ק"ה הלכות mit Tabellen begleitet, aber hinter der Überschrift erst mit dem 2. Kapitel beginnt und ohne dieselbe Überschrift gewissermassen als Kommentar zu Maimonides קי"הה in den Ausgaben seit 1574 (CB. p. 1606) gedruckt ist. Neubauer im Index der Autoren unter Habib p. 934: »Kommentar von ק"ה« klammert Levi mit Fragezeichen ein.

7b. קיצור קידוש החדש למהר"ח ליסקר, Kompendium des Chajjim Lisker, nur 5 Blätter. Anfang: ידיעת הירח האמתי ועמידתה האמתית ע"פ הראיה צריך לדעת תחלה אלו כ"ז דברים; Ende undeutlich.

7c. Über einen Irrtum in ק"ה למי', das heisst im Kommentar משנה כסף, Ed. 1574, f. 271b חיל [האל?] קויתי שיעזרני להגיה ולהורות מכשול ולסקל דרך עץ החיים; diese Phrasen passen für Chajjim Lisker. Korrigiert wird auch der Text, dazu die nötigen Figuren.

7d. Eine Abschrift vom Text des Maimonides aus der Türkei (das heisst hier wohl מארץ ישמעאל), korrigiert, wie auch die Figuren von einem «grossen Gelehrten in der Ausgabe (בדפוס) 1524»; das ist unklar. Zuletzt Datum: Schuschan Purim 1636 (הישועה) in Wien (וינא). Ist Lisker dort gewesen?

Hieran schliesst sich (III. f. 82a) eine Reihe von Tabellen, deren allgemeine Überschrift abgeschnitten ist. Die Überschrift der I. Tabelle lautet: לכותב (so) שבילי מטלאע שלשים ונקראת מצעדי המזלות für das 9. Jahr des Zyklus רס"ט (= 5100 = 1340, Zeit des Obadja). Das entstellte Wort ist wohl arabisch مطلعة Aufgang, bei Obadja b. David im Kommentar zu Maimonides XII, 1.

8. Ist das edierte Kompendium von Elia Misrachi (vergl. Wolf B. H. III, 103) am Ende: תם . . . קיצור המלאכה מס' התשבורת השלם . . . ח' אדר ראשון הישועה לס"ק פרשת והיה לך לזכרון חיים ליסקר.

1613 (15. August) starb in Prag David Gans, geboren vor 1542 in Westfalen, Schüler des Moses Isserles in Krakau (siehe oben Seite 86) und könnte wohl den Gelehrten des slavischen Ostens angereiht werden; »er hatte eine unter den deutschen Juden des XVI. Jahrhunderts seltene profane Bildung erlangt» (Cassel). Volkstümlich wurde in Deutschland seine allgemeine Chronik (צמח דוד), wie er der erste deutsche Jude jener Epoche war, der für Geschichte »Sinn hatte und tätig war« (Zunz, Ges. Schriften I, 185, Literatur der Geschichte, Seite 109 und 110, wo die neuesten Artikel über ihn angegeben sind). Seine Arbeiten auf dem Gebiete der Mathematik, insbesondere der Astronomie[1]), sind meines Wissens noch nicht von einem Fachmann charakterisiert, obwohl die bibliographische Beschaffenheit als genügend erörtert betrachtet werden kann, so dass ich mich darüber kurz fassen darf, auch in bezug auf Daten.

Unter dem Titel מגן דוד gab David ungefähr ein Jahr vor seinem Tode eine Probe eines Werkes über Astronomie und Geographie heraus, Prag 1612, beendet 1. Elul, bei Moses b. Bezalel, nur 10 Bl., bisher war nur ein Exemplar in der Bodl. (Catalog p. 862) bekannt (aber nicht erkannt). Eine Abschrift, in 3 Tagen (bis 18. Kislew אשכויל, Herbst 1596) beendet, enthält ms. Hamburg n. 299 (Seite 127 meines Catalogs). Der Kopist nennt David »von der Familie אווזא« (hebräisch Gans), was schon Zunz auf unseren David bezog. Das betreffende Werk ist schon 1592 begonnen und 1613 zum Druck abgeschlossen, einen Monat vor seinem Tode, aber erst 1743 unter dem Titel נחמד ונעים in Jessnitz mit lateinischer Übersetzung der Vorrede von *Hebenstreit* erschienen. Über ein ms. im Museum zu Brünn, siehe Stössel in Ben-Chananja 1865 Seite 602 (so), vergleiche den Artikel David Gans

[1]) David stand in Verkehr oder Verbindung mit berühmten Astronomen: Tycho de Brahe, Johann Müller und Kepler.

als Astronom, von N. Brüll, daselbst 718 (unkorrekt gedruckt). Den Inhalt der 12 Abschnitte (1. von den Elementen, 12. von den Kometen und dem Einfluss der Sterne) gibt D. Cassel in Ersch und Gruber Band 62, Seite 367. Als Grundlage dient noch das ptolemäische System[1]), der Verfasser ignoriert aber nicht das des Kopernik, dessen Verdienst er anerkennt; die betreffende Stelle (f. 9) gab ich deutsch wieder in dem Artikelchen »Kopernikus, nach dem Urteile des David Gans« usw., in der Zeitschrift für Mathematik, herausg. von Cantor und Schömilch 1871, Seite 272, wo 1623 Druckfehler. Vergl. dazu Del Medigo bei Geiger, Melo Chofn. Seite 90.

In Magen D. zitiert G. sein Werk über Arithmetik und Algebra (על חכמת המספר והמדידה), während in der Vorrede zu צמח דוד das Buch מגן דוד selbst als Arithmetik bezeichnet wird, das Buch über Geometrie den Titel מגדל דוד führt.

In נוּ § 71 wird der 2. Teil von נבולות הארץ angeführt, nach Zunz identisch mit einem צורת הארץ von David Absi, angeblich in Konstantinopel gedruckt.

Auf dem Titelblatt von נוּ werden noch die Schriften מאור הקטן und פרוזדור genannt, letzteres wohl aus einem Missverständnis der Stelle in מגן ד׳, wo dieses Buch selbst als Vorhalle bezeichnet wird. — Hiernach ist der kurze Artikel Gans von (N.) Brüll in Allgemeine Deutsche Biographie VIII, 1878, Seite 360, zu beurteilen.

Bald nach dem Tode Davids führt uns die jüdische Chronologie wiederum nach Nordosten, wo eine Kompilation gedruckt wurde, welche, sowohl unverändert als mit unbedeutenden Abweichungen kommentiert und ergänzt, durch mehr als ein Jahrhundert Pressen und Federn beherrschte (vergl. Pseudo-Terquem (Zarphati) in Isr. Annalen 1850, Seite 344). Elieser b. Jakob

[1]) § 37, 40, 143 gibt auch die Schiefe der Ekliptik 23° 51′ an, wie Ptolemaeus.

Belin (בלין) Aschkenasi[1]) gab עברונות heraus 4°, Lublin 1614/5 (angefangen 1. Kislew), jetzt zu den seltensten Büchern gehörend. Der Redakteur hat ältere und jüngere Quellen benützt, Tabellen über Märkte und christliche Feiertage, den Zyklus des Nachschon Gaon, auch ס' רעמים (Witterungskalender) aufgenommen. Die folgenden Ausgaben, ebenfalls in 4° (genauer beschrieben CB. p. 959) sind mit Zusätzen und Vorrede (anstatt der des Verfassers) von David ben Jakob aus Lomza, Lublin 1640; aus der 1. Ed., Frankfurt a. O. 1691; teils gekürzt, mit Anhang (נתן ישועה) von Meir b. Natan Josua, Offenbach 1722; mit Zusätzen von Simon ben Jona, Zolkiew 1805 (Zedner p. 221). — Catal. Mich. Seite 216 n. 5252 (so) gibt zur Ausgabe 1615 die Zusätze der Ausgabe 1640 an (s. CB. l. c.), ob das Exemplar unvollständig, da diese Ausgabe bei Zedner fehlt? Eine Ausgabe Lublin 1649 bei Zedner im Nachtrag p. 807 dürfte nur ein Druckfehler für 1640 sein.

Eine handschriftliche Umarbeitung von Jehuda Loeb Grünhut wird unter dem Jahre 1715 näher beschrieben werden. — Ms. Halberstam 250 enthält eine anonyme Kopie oder Bearbeitung, wo f. 8 für 1615 das Datum 1797 gesetzt ist, wie der Katalog angibt (Seite 25) und ich (Seite 146) konjiziere, was Hirschfeld n. 432 in auffallender Weise unbeachtet lässt.

Am 16. Mai (3. Siwan) 1615 starb, 40 Jahre alt, R. Samuel Bacharach b. Isak, der, nach Zunz, über Mathematisches geschrieben hat. Eine Quelle gibt Zunz nicht an. Mehrere Gutachten sind mit denen seines Enkels Chajjim Jair Bacharach (חוט השני) gedruckt; seine חידושים finden sich in ms. Oppenh. 778 Qu. (Neub. 480). Der Name Abraham kommt in der Grabschrift (bei Lewy-

[1]) Aschkenasi bedeutet hier wohl nur deutsche Abstammung. Vgl. Elia ben Moses בלין »Blin« bei Kaufmann, R. Jair Bacharach, 1894, S. 12.

sohn, 60 Epitaph. Seite 52, siehe Seite 53) nicht vor; D. Kaufmann, R. Jair Chajjim Bacharach, Trier 1894, Seite 3, 16, 60, bietet nichts darüber.

S a m u e l (*Schmelka*, slavisches Diminutiv = Schmulchen) b. Chajjim, Schammasch und Prediger in Prag, verfasste (?) als Junggeselle eine arithmetische Tabelle, gedruckt in Prag, wahrscheinlich im Jahre 1615, wenn der Titel באר חשבון zugleich das Datum bezeichnet. Das einzig bekannte Exemplar der Bodl. (CB. p. 2412) ermangelt des Titelblattes oder ersten Blattes.

Im Jahre 1616 befand sich Josef del Medigo (siehe unter 1629) in Kairo (Geiger, Melo Chofn. Seite XXX) und lernte dort den Karaiten J a k o b aus Alexandrien (אסכנדרני) kennen, welcher zu E u k l i d I—VI 40 Lehrsätze mit Beweisen hinzufügte; Josef schrieb für ihn sein (unediertes) Werk über Mechanik (Geiger daselbst, Seite 14, 52, **59**, 95).

Im Jahre 1616 (5377) ist redigiert עברונות, ms. Oppenh. Qu. 1668; ich bin hier wiederum in der Lage, die Angaben Neubauers n. 2075 ergänzen, beziehungsweise berichtigen zu können. Anfang f. 3: בעזרת דר מעונות אכתוב ס' ע ב ר ו נ ו ת שנת חמשת אלפים ושלוש מאות ושבעים ושבע לבריאת עולם, ג'א' תשכ'א למכול וכו' וכו' קס'ט לגלות צרפת, קכ'ה לגלות ספרד קכ'ב לגלות נוסליש [נאפ' l.] ע'ה לגלות פ י ה ם, בכל שנה ושנה לפי מנינו וחשבונו ראה וקדש, וכתוב בלוחתך מחדש[1].

Der Schreiber nennt sich am Schluss f. 61: ה' עזרני עד הנה לכתוב זה ספר עברונות . . . והיה השלומותו (so) ביום ו' ד' ניסן תכ'ב לפ ק פה בק'ק מענץ תחת ממשלת הנאון יר'ה נכתב ע'י העלוף והמרוד יוסף בר אברהם כ'ץ שליט'א אס' מ ק י נ ש ט י י ן.

Dieser *Josef ben Abraham Kohen* aus Kinstein, 1668 in Mainz, ist wohl ein Verwandter des Besitzers »Salman Kinstein« bei Neubauer. — Der eigentliche Anfang ist hier f. 4: צוה הקב'ה ית' לחשוב תקופות (wie oben Seite 194) f. 4b: פירש ר' שמואל מהמצאן (so) שעשו תתרף חלקים בן f. 5;

[1]) Ein Reim fürs Auge, nicht fürs Ohr.

פירוש רשב"ם כך מצאתי בספר ישן גושן וכן תנא בברייתא דשמואל ירחנאי כשעלה וישכר לרקיע וכו' (vgl. HB. VII, 122, Bibl. Math. 1894, Seite 39); f. 5b: והא לך דמיון כנון עתה שנת שעיז. Es folgen Tabellen, Räder, die Hand. f. 33b: סליק שיטתו דר' אליעזר angewendet auf עיבול דר' נחשון f. 38; ונתחיל שיטת דר' יהושע die Jahre 321—549; f. 39b פירוש על השלחן und פירוש על החקנקן. Auch christliche Feste und Heilige sind angegeben. So weit über das Thema.

Ich kann jedoch nicht umhin, bei dieser Gelegenheit Näheres über den in diesem ms. folgenden Katalog anzugeben, welcher ohne Zweifel David Oppenheimers Autograph und für die Entstehung der berühmten Sammlung interessant ist. Die Überschrift lautet: שט"מ[1]) ספרים שקניתי מהוני, לכבוד אלקי צורי וקוני, וסדרתי על אותיות בסדר כל אות וכו' וכו' איזה ספר אשר חסר באות, והשם יזכני אותם לבנם ולקבץ.

Dieser Wunsch, die fehlenden Bücher zu sammeln, spricht für obige Annahme (siehe Serapeum, 1859, Seite 326, CB. Introd. p. XLVI). Die Titel sind alphabetisch geordnet bis auf die שוית, welche zuletzt gesammelt verzeichnet sind. F. 77 folgen Nachträge mit Nennung der Leute, von denen die Bücher gekauft oder erworben sind, nämlich in den Jahren 413—448 (1688). Zuletzt findet sich das Datum Hannover, Dienstag 15. Kislew 443 (1682) und die Unterschrift. In CB. p. 882 ist daher als Anfang der Sammlung 1683 angegeben.

[1]) Neub.: 239, wohl Druckfehler für 349.

(Fortsetzung folgt.)

Hartwig Wessely's Todestag.

Von D. Simonsen.

Wann ist Hartwig Wessely gestorben? Es ist bezeichnend für die Schwierigkeiten, mit denen der jüdische Geschichtsschreiber zu kämpfen hat, dass es noch zu untersuchen ist, wann eine Zelebrität wie Naftali Hirz Wesel verschieden ist. Starb er doch nicht vor Jahrtausenden, sondern gerade vor 100 Jahren, und nicht in Turkestan, sondern in Hamburg, und deuten schon die beiden oben angeführten Namensformen darauf, dass sein Name sowohl Juden als Christen kund geworden. In der Tat ist es eigentümlich, dass das Todesdatum des so oft ausführlich oder kurz, wenn auch nie genügend, biographierten Mannes erst eruiert werden muss, da wir, wenn wir nur genau zusehen, in der glücklichen Lage sind, ihres Ursprunges halber als zuverlässig anzunehmende Angaben, — nach jüdischer und nach christlicher Zeitrechnung — konfrontieren zu können.

Folgende Angaben für den Todestag Wessely's nach bürgerlicher Zeitrechnung, sind mir bekannt: 28. Februar, 1. März, 2. März, 3. März und 23. März 1805.

Die erste Angabe ist, wie ich sogleich sagen möchte, die richtige. Wessely entschlief Donnerstag abends, den 28. Februar 1805. Das Datum ist sichergestellt, einerseits durch die Zeitung »Hamburgischer Correspondent«, wo zwar keine eigentliche Todesanzeige, aber in den Nummern vom 5. Redaktionsnotiz und vom 6. März (von Nahestehenden) Notizen sich finden über den am »28. Februar« eingetroffenen Todesfall. Andererseits durch den Grabstein, dessen Inschrift (s. J. S. Wittkower אגרת פרחים Altona 1880 S. 303) besagt: נספר ר״ח אדר שני ונקבר ביום א׳ ב׳ לחדש שנת

התקס"ה ליצירה. Die zwei Neumondstage des Adar II waren nun in jenem Jahre Freitag den 1. und Sonnabend den 2. März. Wäre der Tod am 2. Neumondtag (= 1. Adar II) eingetroffen, würde in der Inschrift sicherlich ש"ק stehen und wohl dann auch ונקבר למחרתו. Also ist der 1. Neumondstag (= 30. Adar I) zu nehmen. Dann wäre anscheinend ע"ש vergessen. Die Angabe ist aber doch richtig. Man muss nur beachten, dass Donnerstag abends den 28. Februar der Neumondstag schon als eingetroffen bezeichnet werden kann, während die Bezeichnung ע"ש für diesen Zeitpunkt nicht gebräuchlich ist.

Ich komme jetzt zurück auf die oben verzeichneten Daten. Das richtige — 28. Februar — aber ohne die, auch in den Zeitungsnotizen fehlende, Angabe: Abends findet sich z. B. bei Schröder-Kellinghusen, Lex. der hamburgischen Schriftsteller, Bd. VII, Hamburg 1879. S. 621 (n. 4299) und, wohl danach, bei D. Behrmann, Hamburgs Orientalisten, Hamburg 1902, S. 69 und bei Grunwald, Hamburgs deutsche Juden, Hamburg 1904, S. 65. — Selbst muss ich mich schuldig bekennen, das Datum 1. März eingeführt zu haben, in meiner kurzen Lebensschilderung W's in Dansk biografisk Lexikon Bd. XVIII, Copenhagen 1904, S. 434; ich berechnete den Tag nach der Grabschrift, und zog nicht in Betracht, dass man Donnerstag Abend schon als ר"ח bezeichnen kann. Dass der Tod erst nach 12 Uhr in der Nacht eingetroffen wäre, wonach meine frühere Datierung genau wäre, ist nicht anzunehmen. — Das Datum 2. März — noch mit ausdrücklicher Hinzufügung von: Samstag — findet sich bei Roest in seinem Katalog (Fragment) קרית ספר, Amsterdam 1867, S. 46, N. 4. Er versteht das Epitaph ר"ח אדר שני, als ob 1. Adar II gesagt sei. Ich verweise auf meine obige Auseinandersetzung.

Häufig trifft man 3. März, teils in älteren Schriften (s. Steinschneider Cat. Bodl. S. 2717, ohne nähere Angabe)

teils bei neueren, wie Kayserling, Sterbetage, Prag 1891 (als stille Berichtigung von Zunzens Angabe, worüber weiter) und Grunwald l. c. S. 305. Dann findet sich bei Grunwald, Portugiesengräber, Hamburg 1902, S. 126, n. 1521 das hiermit übereinstimmende Datum: 2. Adar II. 565. Überall ist hier der Beerdigungstag fälschlich für den Todestag genommen. Fehler dieser Art werden gewiss ungeheuer häufig vorkommen, wo man Daten nach den Büchern der חברות angibt. Wie man bei vielen Christen in früheren Jahrhunderten wenigstens hier in Dänemark, nur den Tauftag und nicht den Geburtstag kennt, weil der matrikelführende Pfarrer jenen ja genau wusste, dieser ihn weniger interessierte, so muss man in Betracht ziehen, dass die Beerdigungsbrüderschaften hauptsächlich den Tag der Inhumation notiert haben.

Am schlimmsten weicht vom richtigen ab Zunz, der in seinen »Monatstagen« (und sonst) als Todestag Wessely's den 23. März angibt. Ihm folgt u. a. G. Deutsch in seiner äusserst wertvollen Sammlung »Memorable Dates« (in Hebrew Union College Annual, Cincinnati 1904). Irgendwo muss statt ב' אדר oder בב' אדר (in Wirklichkeit der Beerdigungstag) gestanden haben כ"ב אדר (vgl. Steinschneider l. c.), und daraus hat Zunz jenes falsche Datum ausgerechnet.

Hoffentlich wird mein geschätzter Freund, Professor Deutsch, gelegentlich seine Arbeit als selbständiges Werk erscheinen lassen. Ausser einer Vermehrung der älteren Daten (zu der ich und gewiss auch andere Beiträge gerne leisten würden) wäre zweierlei dann zu wünschen: I. dass mitgeteilt werde, aus welcher Quelle geschöpft ist, II. dass zu ersehen sei, aus welchem jüd. Datumum gerechnet ist. Sonst ist die Kontrolle unmöglich, und dass eine Kontrolle nötig, dürfte obiges von neuem gezeigt haben.

Man wird sich vielleicht wundern, dass — in jener Zeit — ein Mann wie Wessely so lange unbeerdigt blieb. Ob Wessely sich selbst, wie sein Freund Mendelssohn, gegen die schnelle Beerdigung ausgesprochen hat, ist mir nicht erinnerlich. Ausschlaggebend dürfte wohl gewesen sein, dass die Tochter, deren Verheiratung Wessely nach Hamburg gezogen hatte, einen Arzt geheiratet hat, d. h. aller Wahrscheinlichkeit nach, einen Gegner der frühen Beerdigung. Hypothesen kann man ja immer weiter spinnen, und so mag auch weiter geraten werden, dass die Undeutlichkeit der hebräischen Grabschrift, die z. B. einen sonst so genauen Gelehrten wie Roest irregeführt hat, vielleicht beabsichtigt war, um es zu verschleiern, dass der am 3. März beerdigte »Grosse in Israel« schon gestorben war: am Abend des 28. Februar.

Mitteilung der Gesellschaft.

Die geehrten Mitglieder der »Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums« können die kürzlich erschienenen Bücher: Dr. Leo Bäck, »Das Wesen des Judentums« und Dr. Joseph Eschelbacher, »Das Judentum und das Wesen des Christentms« zu den Vorzugspreisen von Mk. 1.20 (geb. Mk. 2.20) bezw. von Mk. 1.85 (geb. Mk. 2.35) von der Gesellschaft beziehen. Bestellungen bitten wir an den zweiten Schriftführer, Herrn Dr. Max Eschelbacher in Berlin C, Alexanderstrasse 49, zu richten.

Der Vorstand
I. V. Dr. Karpeles.

Eine archivalische Informationsreise.

Von **Dr. E. Zivier.**
Fürstlich Pless'scher Archivar.

Über das Ergebnis einer archivalischen Rundreise durch einen Teil Süddeutschlands sollen die folgenden Blätter berichten.

Bevor jedoch das Resultat der Reise mitgeteilt wird, müssen die Umstände, die sie veranlasst haben, wenn auch nur mit einigen Worten, erwähnt werden. Im Winter des Jahres 1903 ist durch den Schreiber dieser Zeilen die Idee wachgerufen worden, ein »Allgemeines Archiv für die Juden Deutschlands« zu begründen, d. h. eine Zentrale zu schaffen, wohin eine jede Gemeinde, eine jede jüdische Körperschaft ihre älteren Akten und Dokumente, die für die laufenden Geschäfte nicht mehr von Belang sind, zur weiteren Aufbewahrung und Nutzbarmachung für geschichtliche und andere Forschungen abgeben könnte. In einer Sitzung der Lessing-Loge in Breslau zuerst vorgetragen, fiel der angeregte Plan dort bald auf fruchtbaren Boden und wurde auf Vorschlag des Antragstellers, unterstützt durch eine zur Beurteilung des Planes gewählte Kommission, der an der Spitze der Bne-Brith-Logen in Deutschland stehenden Grossloge zu Berlin zur weiteren Ausgestaltung unterbreitet. Die Aufnahme, welche der angeregten Idee innerhalb der Grossloge zuteil wurde, war eine so günstige, dass diese nicht nur die Erfüllung des an sie gestellten Ersuchens, den Plan zur endgültigen Realisierung dem Deutsch-Israelitischen Gemeindebunde empfehlend weiterzugeben, ohne Zögern gewährte; die Grossloge machte vielmehr die Aufgabe der Begründung eines »Allgemeinen Archivs für die Juden Deutschlands« zu ihrer eigenen und setzte sich mit dem Deutsch-Israelitischen Gemeindebund in Verbin-

dung, um gemeinsam mit diesem an der Verwirklichung des gesteckten Zieles zu arbeiten. Der Deutsch-Israelitische Gemeindebund seinerseits leistete ohne Zögern der an ihn ergangenen Aufforderung Folge, und so ward dem Schreiber dieser Zeilen die Genugtuung, schon einige Monate nach der Verlautbarung seines Planes, die bedeutendsten und bestorganisierten Grossverbände innerhalb der deutschen Judenheit an der Verwirklichung desselben arbeiten und auch nicht unbedeutende finanzielle Opfer hierfür bringen zu sehen. Am Anfang des Jahres 1904 richteten die Grossloge und der Ausschuss des Deutsch-Israelitischen Gemeindebundes gemeinsam an die grösseren jüdischen Gemeinden ein Rundschreiben, welches die Mitteilung von der beabsichtigten Gründung eines Allgemeinen Archivs und die Aufforderung an die betreffenden Gemeinden enthielt, sich darüber zu äussern, ob sie geneigt sein würden, dem zu begründenden Zentralarchiv ihre Archivalien zur Aufbewahrung zu überlassen. Nachdem von einer grossen Anzahl von Gemeiden — darunter von den grössten in Deutschland — zustimmende Antworten eingelaufen waren, wurde aus einer Anzahl von Mitgliedern der Bne-Brith-Logen, Vertretern des Gemeindebundes und unter Hinzuziehung einiger Gelehrter eine Archivkommission gebildet, mit der Aufgabe, die beschlossene Begründung des Gesamtarchivs zur Verwirklichung und Durchführung zu bringen.

Die genannte Archivkommission, welche am 27. September des verflossenen Jahres 1904 zum erstenmal in Berlin zusammentrat, beschloss unter anderem, um in erster Reihe einen Überblick darüber zu gewinnen, welches archivalische Material im Besitz der jüdischen Gemeinden, Körperschaften etc. vorhanden sei, mir — dem Schreiber dieses Berichtes — den Auftrag zu erteilen, im Laufe der nächsten Jahre einige archivalische Informationsreisen, jede von je etwa zwei Monaten Dauer, durch die jüdischen Gemeinden des Deutschen Reiches zu unternehmen.

Da ich durch meinen Beruf als Archivar des Fürsten von Pless vollständig in Anspruch genommen bin, habe ich nur meine Ferien für die geplanten Informationsreisen übrig, konnte jedoch schon am 31. Oktober 1904, infolge eines erhaltenen Urlaubes, mit einer der geplanten Reisen, beginnen. Einem in der Sitzung der Archivkommission vom 27. September 1904 ausgesprochenen Wunsche gemäss, sollte sich die erste Informationsreise auf Süd- und West-Deutschland erstrecken. In der Tat musste man an den Stätten, wo jüdisches Leben und jüdische Wissenschaft schon am Ende des ersten Jahrhunderts der üblichen Zeitrechnung blühten, auch besonders alte und besonders wichtige archivalische Schätze vermuten.

Die nachfolgenden Zeilen sind der Bericht über das Ergebnis dieser Reise, für die mir, infolge einer Abkürzung meines Urlaubes durch plötzliche wichtige berufliche Geschäfte, mit Hin- und Rückreise nicht mehr als 33 Tage zu Gebote standen. Wenn ich dennoch trotz dieser verhältnismässig kurzen Zeit in der Lage gewesen bin, zwanzig Orte zu besuchen und die hier veröffentlichten Nachrichten über die im Besitz der Gemeinden, der Rabbiner und verschiedener Körperschaften befindlichen Archivalien zu sammeln, so ist dies nur dem freundlichen Entgegenkommen zuzuschreiben, welches ich unterwegs bei den Vorständen wie den leitenden Persönlichkeiten gefunden habe. Die von mir besuchten Ortschaften sind, in der Reihenfolge, wie ich sie besucht habe: Worms, Mainz, Wiesbaden, Darmstadt, Mannheim, Heidelberg, Mosbach, Speyer, Karlsruhe (Baden), Bruchsal, Strassburg (Elsass), Sulz (Ober-Elsass), Stuttgart, Ulm, Augsburg, Regensburg, München, Nürnberg, Fürth (Bayern), Frankfurt a. M.

Wiewohl der Zweck der Informationsreise schon aus der vorangeschickten Einleitung erhellt, will ich es dennoch hervorheben, dass es sich dabei nicht darum handelte, das Vorhandensein von wissenschaftlichem Material

zur älteren Geschichte der Juden an dem oder jenem Orte festzustellen, dass es vielmehr nur darum zu tun war, nach solchem Material zu forschen, welches zur Aufnahme in das in Gründung begriffene Allgemeine Archiv geeignet ist, und — was noch mehr betont werden muss — auf dessen Abgabe an das Allgemeine Archiv irgendwie gerechnet werden kann. Dadurch erwächst demjenigen, der die Forschungsreisen ausführt, einerseits die Aufgabe, sein Augenmerk auch auf neueres und neuestes Aktenmaterial zu lenken, das vorläufig noch gleichgültig erscheint und erst im Laufe von Jahrzehnten ein historisches oder anderes wissenschaftliches Interesse erlangen wird; andererseits muss aber vorderhand von Forschungen an Staats- und Stadtarchiven abgesehen werden, da bei diesen Instituten von einer Abgabe von Material an das Allgemeine Archiv der Juden Deutschlands nicht die Rede sein kann.

Ich hatte daher auf meiner Reise die Pflicht, mich wohl auch für die laufenden Registraturen der einzelnen Gemeinden zu interessieren, musste aber der eventuell sich regenden Versuchung, mich in Forschungen an Staats- und Stadtarchiven zu vertiefen, oder auch nur mich mit Anfragen an dieselben zu wenden, widerstehen. Diese Arbeit muss der Zeit vorbehalten bleiben, wo das Allgemeine Archiv bereits begründet, das in Originalen zu erlangende Material bereits zusammengetragen und ein grösserer Mitarbeiterstamm organisiert sein wird. Denn eine bloss oberflächliche Feststellung dessen, was auf Juden bezügliches an den verschiedenen öffentlichen Archiven vorhanden ist, bedarf auch für einen engeren Distrikt eines längeren Zusammenwirkens vereinter und organisierter Kräfte, muss aber vorläufig — wenn auch später eine Hauptaufgabe des Allgemeinen Archivs — als cura posterior betrachtet werden.

Meine Reiseroute wollte ich mir so einrichten, dass ich mit einem Orte begann, welcher in seiner Erwiderung

auf die oben erwähnten Rundschreiben des Gemeindebundes und der Grossloge von seinen älteren Akten in Worten sprach, die annehmen liessen, dass dort ein gepflegtes Archiv vorhanden sei. In Betracht kamen Fürth in Bayern und Worms. Mit letzterem habe ich meine Tournée begonnen.

Was musste man nicht bei einer Gemeinde, wie die Wormser, die der Sage nach von den Benjaminiten begründet worden ist, deren Mitglieder, dem Maasse-Nissim-Buche zufolge, sich einst auf Esras Aufforderung geweigert haben, nach Judäa zurückzukehren, deren wirkliche Geschichte aber auch auf ein ganzes Jahrtausend zurückblickt, für archivalische Schätze vermuten, umsomehr als die dortige Gemeinde in ihrem erwähnten Schreiben von dem Vorhandensein eines Archivs sprach! Es war mir allerdings bekannt, dass in einer Beilage zur »Münchener Allgemeinen Zeitung« einmal eine Notiz über dieses Archiv erschienen war, ich hatte das Blatt aber nie zu Gesicht bekommen. Da ich aber trotzdem, aus angeborenem Skeptizismus, meine Erwartungen nicht zu hoch spannte, war ich von dem Vorgefundenen ganz angenehm überrascht. Es zeigte sich zwar, dass von einem Archiv im strengen Sinne des Wortes kaum die Rede sein kann, dass sich aber immerhin sehr bemerkenswerte Bruchstücke eines vielleicht einmal vorhandenen, aber wohl kaum je geordnet gewesenen Archivs erhalten hatten. Diese Überreste der alten Archivbestände hatte das um die Wormser Gemeinde sehr verdiente dortige Vorstandsmitglied, Herr Julius Goldschmidt, den ich noch kennen gelernt habe, der aber inzwischen verstorben ist, in einem Speicher über der alten Gemeindestube gefunden. Er hat sich ihrer mit warmem Interesse angenommen und nicht nur den lange vernachlässigten Dokumenten eine bessere Unterkunft verschafft, er hat sie auch geordnet und ein ausführliches Verzeichnis derselben angelegt. Wenn dieses Repertorium

auch nicht von einem Fachmanne angelegt worden ist und daher von den alten Schriftstücken manches als unleserlich bezeichnet, was einem geübteren Auge vielleicht entzifferbar gewesen wäre, so hat sich doch der Verstorbene durch die Anlegung desselben eine dauernde Anerkennung verdient. Durch ein freundliches Entgegenkommen seitens des Vorstandes war es mir möglich, von dem Goldschmidtschen Repertorium eine vollständige Abschrift herstellen zu lassen, welche ich der Archivkommission in einer späteren Sitzung bereits überreichen konnte. Ausser den von Herrn Goldschmidt aufgefundenen Archivalien, besitzt die Wormser Gemeinde noch einzelne andere, die dem Bewusstsein sozusagen nie abhanden gekommen und sorgfältig aufbewahrt worden waren. Eine Beschreibung der Wormser Archivbestände befindet sich weiter unten; einen Begriff von ihrem räumlichen Umfang gibt der Umstand, dass sie sämtlich in einem mittelgrossen Schrank im Sitzungszimmer des Vorstandes, und zwar in einzelnen Kartons, untergebracht sind.

Ein Gefühl, das sich mir bei der Betrachtung der Wormser Archivalien aufdrängte, bin ich während meiner ganzen weiteren Reise nicht mehr losgeworden. Es bestand aus einem Gemisch von Wehmut, eines innigen und tiefen Bedauerns darüber, dass die schriftlichen Aufzeichnungen, welche über das innere Leben der Juden in Deutschland durch so viele Jahrhunderte dokumentarische Auskunft hätten geben können, sich nur in so verschwindend geringer Anzahl erhalten haben, und einer gewissen Freude darüber, dass sie andererseits doch nicht ganz vom Erdboden verschwunden und dass doch noch, wenigstens an einzelnen Orten, beachtenswerte Bruchstücke gerettet worden sind. Sunt memoriae rerum!

Mit doppelter Liebe und Sorgfalt müssen diese kargen Überreste, die stummen und verstümmelten Zeugen alter Zeiten, gehegt werden, und es ist eine heilige Pflicht,

sie zu sammeln, sie sachgemäss und sicher aufzubewahren, damit kein weiteres Blatt mehr von ihnen verloren gehe.

Wie sehr diese Worte berechtigt sind, wird jeder aus den folgenden Notizen ersehen, welche das verzeichnen, was ich an den obengenannten, von mir besuchten Orten, vorgefunden habe. Einige allgemeine Betrachtungen sollen der Aufzählung folgen.

Worms.

An älteren Archivalien und Akten besitzt die Gemeinde in Worms:

1. 22 Pergamenturkunden, meist in Buchformat, von denen einzelne von Moder etwas gelitten haben. Es sind dies meist kaiserliche Privilegien, die Wormser Juden betreffend, aus dem 16., 17. und 18. Jahrhundert. Das Privilegium Kaiser Karls IV. v. 12. Januar 1348 (Kaiser Karl schenkt die Wormser Juden den Bürgern von Worms) und eine Bestätigung dieser Urkunde durch Kaiser Wenzel vom Jahre 1378 sind nur als Inserate in späteren Urkunden erhalten. (Einzelnes ist bei G. Wolf, Beitrag zur Geschichte der Juden in Worms etc. abgedruckt.)

2. Eine grössere Anzahl von allgemeinen und speziell Wormsischen Judenordnungen und Schutzbriefen aus dem 16., 17. und 18. Jahrhundert. Die älteste Wormser Judenordnung in 34 Sätzen ist vom Jahre 1552. Pergament, in Buchform (schon oben bei den Pergamenturkunden mitgezählt).

3. Eine ganze Anzahl von Schriftstücken und Akten aus dem 17. und 18., und teilweise auch noch aus dem 16. Jahrhundert, betreffend Abgaben der Juden a) an die kaiserliche Hofkammer, b) an die Stadt, c) an den Kämmerer von Dalberg (die ältesten), d) an die Grafen von Leiningen, e) an den Kurfürsten zur Pfalz und f) an den Bischof in Worms etc.

4. Akten, betreffend Streitigkeiten der Juden mit der Stadt, der kurfürstlichen Regierung etc.

5. Akten, betreffend Kriegslasten der Juden.

6. Das nach dem Einband so genannte »Grüne Buch«, enthaltend Eintragungen über Einnahmen und Ausgaben der Synagoge, beginnend 1563 und fortgesetzt bis 1864; verzeichnet auch die Todesfälle im Zusammenhang mit Notizen über bezahlte Beerdigungkosten, foliiert bis 296, worauf noch etwa 100 unfoliierte Blätter folgen. Vermutlich in späterer Zeit aus einigen Büchern zusammengebunden. Für die Genealogie verschiedener Wormser Familien von Bedeutung.

7. Zwei Gemeindeordnungen, die erste vom Jahre 1641 in 92 Paragraphen, nur im Fragment erhalten, die zweite vom 9. Marcheschwan 1728, in 122 Sätzen, hebräisch und in deutscher Übersetzung.

8. Ein Büchlein aus dem Jahre 1698, enthaltend Nachrichten über eine Kollekte zur Wiedererbauung der 1689 zerstörten Synagoge.

9. Steuerbücher: a) für das Jahr 1679, b) für das Jahr 1687, c) für die Zeit von 1705—1829, letztere lückenhaft.

10. Akta der eigenen inneren Gerichtsbarkeit: Zessionen, Testamente usw., aus dem 17. und 18. Jahrhundert.

11. Die drei Memorbücher, beschrieben zuletzt von S. Salfeld in seinem »Martyrologium des Nürnberger Memorbuches« S. XXXVI. ff. Das erste, ein starker Pergamentband, ist von dem bekannten R. Juspa Schammes, welcher 1623 von der Talmudschule in Fulda nach Worms kam und 1678 starb, angelegt. Die erste Datumangabe bei dem Nekrolog von Samuel b. Simon Ulmo ist der 7. Schebat 5390 = 1630. Das zweite, Papier, Abschrift des ersten, von Sinai b. Isaak Loanz, angefertigt 1730 oder 1734. Das dritte, Papier, vermutlich in der Mitte des 18. Jahrhunderts geschrieben. Von diesen Memorbüchern befindet sich nur das eine im Archiv, das zweite liegt in der Synagoge, das dritte ist in der Hand des Rabbiners.

Alle diese Archivalien sind in einem mittelgrossen

Schrank, im Sitzungszimmer des Vorstandes, in Kartons sauber untergebracht. Fast das ganze Material ist erst in neuester Zeit in verwahrlostem Zustande, in einem Speicher über der alten Gemeindestube durch das Vorstandsmitglied, Herrn Julius Goldschmidt, gefunden, geordnet und registriert worden. Eine Notiz über die Sammlung, von Herrn Lehrer S. Rothschild in Worms, ist in der Beilage zur »Allgemeinen Zeitung« (München) vom 28. Januar 1902 erschienen.

Ausser den hier aufgezählten eigentlichen Archivalien, besitzt die Wormser Gemeinde eine grosse Anzahl (1443 Stück) von sogenannten Wimpeln (Leinwandstreifen, welche Namen und Geburtszeit neugeborener Kinder, zugleich auch die Namen der Väter enthalten) aus den Jahren 1570—1840. Dieselben sind in Kartons untergebracht, durch H. J. Goldschmidt registriert und befinden sich in der alten Gemeindestube.

Die neueren und die laufenden Akten sind von dem Lehrer und Gemeindesekretär, Herrn Rothschild, geordnet und werden besonders, gleichfalls in Kartons, aufbewahrt, und zwar unter folgenden Rubriken: Rabbinat, I. Kantorat, II. Kantorat und Schechitah, Schule, Rechner und Sekretär, Synagogendiener, Gemeindehaus, Hausmeister, Friedhof, Hospital und Frauenbad, Backhaus, Synagoge (Einrichtung), Stiftungen, Emanzipation, Gottesdienst, Vereine, Vorstandswahl, Aufnahme in den engen Verband der Gemeinde, Schuldenwesen, Rechnungswesen, Steuerreklamationen, Archiv, Broschüren, Drucksachen, Bibliothek. — Diese Akten beginnen im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts. Sie sind im ganzen nicht sehr zahlreich*).

*) Wie ich nebenbei erfahren habe, besitzt die Stadtbibliothek in Worms von 1628 ab vollständige Akten über den Verkehr der Stadt mit der Judenschaft. Aus dem 16. und 17. Jahrhundert hat sich nur einzelnes erhalten. — Ältere Urkunden, die Wormser Juden betreffend sind veröffentlicht, bei Boos, Urkundenbuch der Stadt Worms.

Mainz.

Im Gemeindehaus befinden sich:

1. Einige unbedeutende Schriftstücke aus der französischen Zeit.

2. Statuten der Leichenbegleitungsgesellschaft vom Jahre 1832, in Abschrift.

3. Akten, betreffend Stiftungen, darunter einzelne aus dem 18. Jahrhundert.

4. Einige Schriftstücke aus dem 18. Jahrhundert, betreffend Schulden der Mainzer jüdischen Gemeinde.

5. Memorbuch, beginnend 1837. Pergament. Noch im Gebrauch.

In Verwahrung, beziehungsweise im Besitz des Rabbiners, Herrn Dr. S. Salfeld, befinden sich folgende Archivalien:

1. Das grosse Memorbuch der Gemeinde Mainz von 1583—1837. Eigentum der Gemeinde. Pergament.

2. Einige Protokolle und Rechnungsbücher des 1758 reorganisierten grossen Mainzer Krankenvereines.

3. Ein Rechnungs- und Protokollbuch der Mainzer Beerdigungsbruderschaft, 1661 beginnend.

4. Eine Pergamentrolle von 1817, mit den Namen der ordentlichen Gemeindemitglieder von Mainz.

5. Eine umfangreiche Sammlung von Regesten zur Geschichte der Juden im Erzbistum und der Stadt Mainz, gesammelt von H. Dr. Salfeld an den Archiven von Mainz, Würzburg, München etc.

6. Eine grössere Anzahl von Abschriften wichtiger Dokumente wie sub 5.

7. Das Memorbuch von Berghein an der Erlt, Papier, 25 Blatt. Angelegt um 1677.

8. Das Memorbuch von Alsheim (Rheinhessen), Papier, 14 Blatt. Aus dem 18. Jahrhundert.

9. Das Memorbuch von Kastel bei Mainz, Papier.

Nach älterer Vorlage vom Lehrer Bär ben Abraham ha-Cohen 1817 geschrieben. Erster Nekrolog von 1785.

10. Eine Photographie des Bruchstückes der Oppenheimer Synagogeninschrift aus dem 13. Jahrhundert.

11. Rabbinatsakten aus jüngerer Zeit.

Die Israelitische Religionsgesellschaft besitzt:

1. Das berühmte grosse Memorbuch von Nürnberg, dessen Martyriologium von Salfeld u. d. T. Das Martyriologium des Nürnberger Memorbuches, Berlin 1898, mit kritischem Apparat veröffentlicht worden ist. Pergament. Quart. 3 Bde. Erste Eintragung 1296. (S. Salfeld-Stern, Nürnberg im Mittelalter).

2. Ein neues Memorbuch, 1853 angelegt.

3. Einige ältere Protokollbücher.

Der Krankenpflege-Verein Nr. 3 (Brezzenheimer Kippe) besitzt ein Memorbuch, Papier, Quart, 1830 angelegt.

Bei dieser Gelegenheit sei auch vermerkt, dass mir das Römisch-Germanische Museum in Mainz zirka 150 Bürstenabzüge von den älteren, innerhalb der Stadt gefundenen jüdischen Leichensteinen von 1080 bis 1430 für das Allgemeine Archiv der Juden Deutschlands geschenkweise in Aussicht gestellt hat.*)

Wiesbaden.

Die älteren Akten sollen erst geordnet werden. Sie befinden sich vorläufig ungesichtet in einem Schrank im Gemeindehaus. Sie bestehen hauptsächlich aus Rechnungen, von denen die aus dem Jahre 1841 wohl die ältesten sind.

*) Das Stadtarchiv in Mainz besitzt mittelalterliche Urkunden vom 13. Jahrhundert ab, in denen auf Juden Bezügliches vorkommt. Aus dem 17. Jahrhundert Anführungen der Steuerpflichtigen in Steuerbüchern, ebenso aus dem 17. u. 18. Jahrhundert in Stadtaufnahmen. Vielfache Verordnungen seitens der kurfürstlichen Behörden, z. B.: betr. allgemeine Verfassung der Juden (1782), Abgaben der Juden, eventuelle Schatzung und Frohnfreiheit, Unterhalt des Rabbiners, Juden-

Akten, betreffend Stiftungen aus den 30. Jahren des 19. Jahrhunderts, Protokolle der Vorstandssitzungen sind von etwa 1870 vorhanden. Alles in allem nur einige Bündel.

Die ordentlich geführte Registratur beginnt erst 1893.

Darmstadt.

Die Archivalien der Darmstädter Gemeinde sind, neben denen von Frankfurt a. M., die zahlreichsten von denen, die ich auf meiner Reise gesehen habe. An Bedeutung werden sie jedoch von den Frankfurter, wie auch von den Fürthern und Wormsern übertroffen. Wie in Worms, ist das Auffinden dieser reichen archivalischen Schätze der Umsicht eines Vorstandsmitgliedes, des jetzigen ersten Vorstehers, Herrn Adolph Simon, zu verdanken. In vernachlässigtem Zustande hat sie der genannte Herr im Jahre 1903 gefunden und in einem zu diesem Behuf an das Gemeindehaus angebauten Zimmer untergebracht, wo sie auf Repositorien an drei Wänden aufgestellt sind. Sie sind in einzelne Faszikel zusammengebunden und diese mit Aufschriften versehen, die allerdings, wie Stichproben ergeben haben, nicht immer mit dem Inhalt der Faszikeln sich decken oder genügenden Aufschluss über den Inhalt geben. Die Akten betreffen zum Teil die Landjudenschaft, zum Teil die Stadtjudenschaft. Sie stammen aus der zweiten Hälfte des 18. und aus dem 19. Jahrhundert, nur wenige aus dem 17. Jahrhundert.

Die nachfolgenden Zahlen geben von dem Reichtum der Bestände einen Begriff:

---

leibzoll, Nachsteuer, Judenschutz, Wucher. Judenschaftssachen aus dem Ende des 17., dem 18. u. 19. Jahrhundert, betreffend den Judenlandtag, Unterrichtswesen, Abgaben u. Steuern, Verfassung u. Statistik, Handel u. Gewerbe, Juden-Doktoren, Judenbad, Beerdigungswesen, Armen- und Bettelwesen, Rechnungswesen der Gemeinde, Vorstandssachen, besonders aus der französischen Zeit. Ausserdem die Wormser Judenschaft betreffende Kaiserprivilegien, ein Original und 2 beglaubigte Ausfertigungen.

1 Faszikel Akta, betreffend die Beamten der Landjudenschaft, darinnen 1 Band: Akta, betreffend die Judenlandtage und deren verbesserte Einrichtung aus dem 18. Jahrhundert.

6 Faszikel Akta, betreffend Landjudenschafts-Kassenwesen. 18. (?) und 19. Jahrhundert.

11 Faszikel Akta, betreffend Landjudenschafts-Steuerregulierung. 18. (?) und 19. Jahrhundert.

1 Faszikel Protokolle des Vorstandes über Sachen, die Landjudenschaft betreffend. 1831—1851.

4 Faszikel Akta, Voranschläge für die Landj.-Kassa. 1826—76.

1 Faszikel allgemeine Akta, die Landjudenschaft betreffend. Beginnt 1831.

1 Faszikel Verordnungen, betreffend rechtliche Stellung der israelitischen hessischen Religionsgemeinden, darunter interessante aus dem 17. Jahrhundert; zwei davon auf Pergament.

1 Faszikel Akta, betreffend Judeneid. (19. Jahrhundert).

22 Faszikel Akta, betreffend Vorsteher, Gemeindebeamte etc.; darunter ein starkes Faszikel, enthaltend Beschwerden der Stadtjudenschaft und Erledigung derselben. 1780—1790.

25 Faszikel Akta, betreffend Kassen- und Steuerwesen der Stadtgemeinde. Beginnt 1770.

17 Faszikel Akta, betreffend Synagoge, Gottesdienst, Religionsschule etc. Beginnend Ende des 18. Jahrhunderts.

7 Faszikel Akta, betreffend Stiftungen etc., jüngeren Datums.

4 Faszikel Akta, betreffend Beerdigungs- und andere Vereine. 19. Jahrhundert.

12 Faszikel Akta, betreffend Bauangelegenheiten.

2 Faszikel Akta, betreffend Schutzjuden, beginnen Anfang des19. Jahrhunderts.

10 Faszikel betreffend Friedhof. (Der Friedhof wird seit 1709 benützt.)

Gegen 200 Bände Gemeinderechnungen mit Belägen,

sämtlich gebunden, chronologisch aufgestellt von 1776 bis heute.

Landjudenschaftsrechnungen, gleichfalls gebunden, von 1855 ab.

Gegen 30 Bände hebräisch und jüdisch-deutsch geführte Kassenrechnungen.

Vereinzelte Bände aus dem 18. Jahrhundert enthaltend Rechnungen, Liquidationen, Urkunden etc.

Ausserdem ist in einer Turmkammer der Synagoge ein ganzer Stoss von ähnlichen, stark beschädigten, zum Teil vermoderten Akten liegen geblieben[1]).

In Verwahrung des Rabbiners befinden sich die Rabbinatsakten, darunter von Interesse: Akta, betreffend den langjährigen Konflikt des Landrabbiners Dr. Auerbach mit der Religionsgemeinde Darmstadt 1830—40.

Ein interessantes Aktenfaszikel, welches die Bewerbung von Leopold Zunz um das Rabbinat in Darmstadt betrifft, ist vor einigen Jahren in den Besitz der Grossherzoglichen Bibliothek in Darmstadt übergegangen.

Mannheim.

In den Räumen des Gemeindehauses befinden sich:

1. 9 Stück Pergamenturkunden:

a) 1690. 10. Juli, Heidelberg. Philipp Wilhelm Pfalzgraf bei Rhein etc. erneuert den Juden von Mannheim, — 84 Familien — die von den Franzosen stark gelitten hatten, ihre »Schirms-Konzession«, bestehend aus 20 §§, von denen § 13 lautet: »13, sollen sie nicht angehalten werden, die gebräuchliche gelbe Ringlein, wodurch sie von Christen unterschieden werden, an ihren Kleidern zu tragen.« § 8 und § 20 erwähnen portugiesische Juden in Mannheim. Pergament, geheftet. Siegel in Holzkapsel hängt an Schnur.

[1]) Ein Teil der Darmstädter Akten ist inzwischen an das Allgemeine Archiv der Juden Deutschlands abgegangen.

b) 1690. 12. Oktober, Düsseldorf. Johann Wilhelm (Sohn des Vorstehenden) bestätigt der Judenschaft teutscher und portugiesischer Nation seiner Stadt Mannheim ihre Privilegien. 20 §§. Pergament, geheftet. Siegel in offener Holzkapsel hängt an Schnur.

c) 1710. 16. April, Düsseldorf. Johann Wilhelm Pfalzgraf bei Rhein erteilt der Judenschaft seines Kurfürstentums — 243 »Hausgesäss« — einen Schutzbrief. Pergament, geheftet. Siegel fehlt, Kapsel erhalten.

d) 1717. 23. März, Innsbruck. Karl Philipp bestätigt der Judenschaft der Stadt Mannheim ihre älteren Privilegien, darunter dem kurfürstlichen Ober-Miliz-Faktor Lemble Moyses die Konzession zur Erbauung einer Klaus. Pergament. In roten Sammet mit Brokatbelag gebunden. Siegel in schwerer Silberkapsel hängt an Schnur.

e) 1717. 4. Mai, Innsbruck. Karl Philipp Pfalzgraf bei Rhein bestätigt den Schutzbrief seines Vorgängers (s. c). Pergament. In roten Sammet gebunden. Siegel fehlt.

f) 1722. 16. April, Mannheim. Karl Philipp Pfalzgraf etc. erneuert der Judenschaft seines Kurfürstentums — 375 »Hausgesäss« — einen Schutzbrief. Pergament. Geheftet. Siegel fehlt.

g) 1734. 25. Oktober, Mannheim. Karl Philipp erneuert der Judenschaft seines Kurfürstentums — 380 »Hausgesäss« — ihren Schutzbrief. Pergament. Geheftet. Siegel fehlt.

h) 1744. 27. Juli, Mannheim. Karl Theodor bestätigt der Judenschaft von Mannheim ihre Privilegien. Pergament. Zerheftet, liegt in einer Mappe. Heftschnur und Siegel fehlen.

i) 1765. 21. November, Mannheim. Karl Theodor ergänzt sein Privileg vom 27. Juli 1744 (s. h.).

2. Das Testament des Moses Lemle mit Bestimmungen über die von ihm gegründete Klaus. »Den letzten Tag des Monats Kisleff ao. 483 zur kleinen Zahl« 1723. Beglaubigte deutsche Übersetzung aus dem 18. Jahrhundert. Das he-

bräische Original soll im Besitze der Gemeinde sein, doch konnte ich es nicht zu Gesicht bekommen.

3. Die Memorbücher:

a) Grosses Memorbuch, 223 grosse Perg.-Fol., am 2. Elul (dem 8. August) des Jahres 1785 neu aus einem älteren, zerrissen gewesenen abgeschrieben von Simeon, Sohn des seligen Rabbi David Ulmo. Die erste, datierte Eintragung trägt das Datum 1673, die letzte 1859.

b) Memorbuch der Kippe. Beginnt 1777, schliesst 1850. Papier, kleines Format. (Gehört den vereinigten Verwaltungen der israelitischen Kranken- und Unterstützungsvereine.)

4. Standesamtliche Bücher, geführt vom jeweiligen Rabbiner (Eintragungen von Geburten, Trauungen, Todesfällen und Ehescheidungen). Von 1810—1870. Scheinbar vollständig erhalten.

5. Ausserdem befinden sich in einer Kammer ältere Rechnungsbücher, meist gebunden, darunter wenige aus dem 18., die übrigen aus dem 19. Jahrhundert.

Die neuere vollständige Registratur datiert erst seit 1877.

Heidelberg.

In Heidelberg ist es mir nicht geglückt, die dortigen Archivalien persönlich in Augenschein zu nehmen. Laut einer auf mein Ersuchen mir zugegangenen Mitteilung des dortigen Synagogenrates (vom 20. Dezember 1904) besitzt die Gemeinde an bemerkenswerten älteren Dokumenten:

1. Ein Memorbuch aus der Zeit von 1781 bis 1893, hebräisch.

2. Eine Pergamenturkunde, betreffend das Grundstück, auf dem die Synagoge erbaut ist, vom Jahre 1717, deutsch.

3. Eine ebensolche Urkunde vom Jahre 1734.

4. Ein Bündel Bezirks-Milizenakten aus den Jahren 1808—1815, deutsch.

5. Ein Bündel Grundbuchsakten aus den Jahren 1822—1831.

6. Eine geordnete und gebundene Sammlung der Eingänge und Rechnungen nebst Beilagen für die Jahre 1811—1818 und 1833—1904.

Mosbach.

Im Besitz des Rabbiners, Herrn Dr. Löwenstein, befindet sich eine stattliche Sammlung von Notizen und Exzerpten zur Geschichte der Juden, gesammelt an verschiedenen Archiven, Abschriften von verschiedenen Urkunden und bemerkenswerten Autogrammen und das Memorbuch von Gailingen[1]). Beachtenswert ist ein von genanntem Herrn ausgearbeiteter vollständiger Schlüssel zur Auflösung jüdischer Daten vom Jahre 1000—2000 n. Chr., der im Manuskript fertig da liegt. Es wäre erwünscht, dass Herrn Dr. Löwenstein Gelegenheit geboten werde, diese Arbeit zu veröffentlichen. Bei einer eventuellen Herausgabe des erwähnten Schlüssels wäre der Verfasser in der Lage, auch die Tabellen für die Jahre 354—1000 zu verschaffen.

Speyer.

Betrübend war für mich die Bemerkung, dass in der ehemals so bedeutenden, uralten Gemeinde von Speyer sich nichts von den ehemaligen Beständen erhalten hat. Sind Bruchstücke der Speyerer Archivalien anderswohin verschlagen worden oder sind sie in den Stürmen der Zeiten vollständig untergegangen? Die jetzt dort wohnende Gemeinde ist jung; gering, und von geringem Alter sind auch ihre Akten. Die neuere Registratur datiert erst seit den fünfziger Jahren des verflossenen Jahrhunderts. Von älteren Akten sind vorhanden:

1. Sieben Hefte, enthaltend Quittungen und Belege aus den Jahren 1820—1830.

2. Ein Heft, enthaltend Zirkulare und verschiedene

[1]) S. Salfeld, Martyrologium S. XXXI.

Schriftsstücke aus dem Verkehr der Gemeinde mit Behörden aus den Jahren 1829, 1830 und 1831.

3. Ein Protokollbuch aus den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts.

4. Lose Schriftstüke, betreffend Gemeindebeamte, Gottesdienst usw., auch den Verkehr mit Behörden. Alles zusammen ein kleines Häuflein. Die ältesten Schriftstücke stammen aus den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts.

5. Das Statut der israelitischen Gemeinde zu Speyer vom Jahre 1829.

Karlsruhe (Baden).

Der Grossherzogliche Oberrat der Israeliten, der über die Synagogenräte der einzelnen Gemeinden des Grossherzogtums Baden die Aufsicht führt, besitzt gut aufbewahrte und ordentlich registrierte Akten aus seinem Verkehr mit den unterstellten Synagogenräten und den staatlichen Behörden von der Zeit seines Bestehens ab. Sie zerfallen in die stehende Registratur und das Depot. Über beide Abteilungen sind Register vorhanden.

Es verdient an dieser Stelle hervorgehoben zu werden, dass der genannte Oberrat einmal den Versuch gemacht hat, über jüdische Archivalien und Altertümer innerhalb des Grossherzogtums Baden eine Enquete anzustellen. In seinem Verordnungsblatt vom 24. Mai 1893, wendet sich der Oberrat an die ihm unterstellten Synagogenräte des Landes und ersucht um Auskunft darüber, ob dieselben im Besitze von

a) Memorbüchern
b) alten Urkunden
c) Wimpeln, Vorhängen etc.
d) alten Leichensteinen

wären. Leider hat diese Umfrage, die zu interessanten Aufschlüssen hätte führen können, wie das Sekretariat des

grossherzoglichen Oberrates der Israeliten auf mein Ersuchen festgestellt hat, gar keinen praktischen Erfolg gehabt.

Im Besitz der Synagogengemeinde, aufbewahrt im Sitzungsaale des Gemeindehauses, befinden sich:

1. Rechnungen seit 1867, gebunden, geordnet, in einem besonderen Schrank aufgestellt.

2. In einem zweiten Schrank, gruppiert nach Rubriken: Spital-, Schulden-, Bauten-, Kirchen-, Begräbnis-, Schulsachen usw. Die Akten jüngerer Zeit:

a) Spitalsachen, beginnend 1835.

b) Schulden, beginnend 1835.

c) Gemeindebauten, beginnend 1835. In diesem Fach befindet sich jedoch auch ein besonderes Faszikel, betreffend Gemeindeämter von 1745—1865.

d) Kirchensachen, beginnend 1833: darunter ein Faszikel, betreffend die Bildung von Synagogenräten von 1833—1868, ein Faszikel, betreffend Gemeindevermögen von 1834—35, ein Faszikel, betreffend Entwurf einer Kirchenverfassung für die Israeliten des Grossherzogtums Baden, von 1865.

e) Begräbnissachen, beginnend 1811; darunter Faszikel, betreffend Beerdigung der Toten bei den Israeliten, Einführung einer Leichenordnung, von 1811—1859. Bei diesen Sachen befindet sich auch eine Judenordnung des Markgrafen Karl zu Baden vom 21. August 1727. Original. Papier mit aufgedrücktem Siegel.

f) Landessachen, darunter einige Faszikel, betreffend Rechte und Freiheiten der Juden in der Markgrafschaft Baden von 1752—1888.

g) Stiftungssachen, beginnend 1791.

Ausser diesen, mehr oder weniger geordneten Akten, befinden sich in einer alten Küche des Gemeindehauses:

1. Rechnungen, beginnend 1836, wahrscheinlich bis 1867.

2. Eine Anzahl von Bündeln mit verschiedenen Akten des Synagogenrates, hauptsächlich aus der ersten Hälfte des

19. Jahrhunderts. Einzelnes aus dem 18. Jahrhundert. Hervorzuheben sind:

a) Zwei Faszikel Akta, betreffend Einführung einer Metzelordnung, beginnend 1725.

b) Eine Anzahl Faszikel Akta, betreffend Schule, Rabbiner und Beamte aus dem Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts.

c) Einige Faszikel Akta, betreffend Schatzungen und Gemeindevermögen, aus dem 18. Jahrhundert.

d) Sechs Faszikel Akta, betreffend Kriegs- und Militärsachen von 1815—1834.

e) Eine Ordnung des Gottesdienstes in Fürth vom Jahre 1843.

f) Eine Ordnung des Gottesdienstes in Wien vom Jahre 1836.

Bruchsal.

Das Bezirksrabbinat Bruchsal besitzt zahlreiche Akten von 1685 bis auf die Gegenwart, und zwar:

1. Verkehr mit Behörden, vorzugsweise mit den Bischöfen von Speyer, betreffend.
2. Schutzbriefe.
3. Zahlreiche Inventarverzeichnisse über Nachlässe.
4. Hochzeitssteuern, Geleitsgelder, Steuern betreffend.
5. Freiheitsbriefe.
6. Friedhofsverhältnisse betreffend.
7. Namensverzeichnisse und Vermögensaufstellungen.
8. Schulangelegenheiten betreffend.
9. Statuten, Geschäftsbücher etc.

Die Akten sind, nach Mitteilung des Bezirksrabbiners, Herrn Dr. Doktor, zum grössten Teil geordnet. Während meiner Anwesenheit in Bruchsal konnte ich nur einzelnes zu Gesicht bekommen. Die hier mitgeteilte Aufzählung verdanke ich der Freundlichkeit des Herrn Dr. Doktor.

Strassburg (Elsass).

Das Konsistorium des Unteren Elsass in Strassburg besitzt in den Bureauräumen an der Synagoge reichhaltiges Aktenmaterial aus dem Verkehr des Konsistoriums mit den Staatsbehörden (in französischer Zeit mit dem Zentralkonsistorium, Consistoire Central, in Paris), den unterstellten Synagogenverwaltungen und Privaten. Die Akten beginnen mit dem Jahre 1806. In der französischen Zeit ist die offizielle Sprache französisch, während Private sich häufig des Jüdisch-Deutschen bedienen. Hervorzuheben sind:

1. Sitzungsprotokolle (Registres des Délibérations) seit 1812.

2. Register eingegangener und abgesandter wichtiger Schreiben und Beschlüsse seit 1812 (sehr interessant auch für die ausser-elsässische Geschichte der Juden).

3. Schatzungsbücher aus dem Anfang des 19. Jahrhunderts.

Über etwaige Archivalien der Gemeinde konnte ich infolge mangelnden Entgegenkommens seitens der zuständigen Stelle nichts ermitteln[1]).

Sulz (Oberelsass).

In Verwahrung des Rabbiners, Herrn Dr. Ginsburger, in Sulz, befinden sich:

1. Namensregister mit Bezug auf den Friedhof in Jungholz bei Sulz, beginnend 1779, hebräisch.

---

[1]) Die Konsistorien in Metz und Kolmar besitzen — zuverlässigen Mitteilungen zufolge — Aktenmaterial ähnlicher Art.

Die Elsässer Memorbücher sind beschrieben von Dr. Ginsburger in der Revue des Études Juives Jahrgg. 40 und 41, 44, 45 u. 48. Das wichtigste ist das älteste Memorbuch von Metz, mit der ältesten Eintragung aus dem Ende des 16. Jahrh. Die erste datierte Eintragung ist v. J. 1576 (fol. 3b). Schliesst 1754. Pergament 114 Folio im Besitz der Metzer Gemeinde.

2. Protokollbuch und Kassenbuch mit Bezug auf denselben Friedhof, beginnend 1786, hebräisch und jüdisch-deutsch.

3. Denselben Friedhof betreffende Kassenbücher bis in die jüngste Zeit.

4. Ein Mohelbuch aus dem 18. Jahrhundert; beginnt 1783. (Eigentum des Herrn Dr. G.)

5. Eine Anzahl von Wimpeln aus dem 17. und 18. Jahrhundert.

6. Ausführliche Auszüge aus den Metzer Memorbüchern[1]).

Stuttgart.

An der Spitze der Verwaltung der jüdischen Angelegenheiten in Würtemberg steht die Israelitische Oberkirchenbehörde. Diese Staatsbehörde besitzt ihre eigenen Akten in Sachen, die ganze Judenschaft Würtembergs betreffend[2]).

Die Akten des Stadtrabbinats Stuttgart und des Kirchvorsteheramtes Stuttgart befinden sich in zwei getrennten, geordneten Registraturen im Sitzungssaale des Kirchvorsteheramtes, beide alphabetisch nach Gruppen geordnet. Die Akten des Stadtrabbinats betreffen Angelegenheiten der Seelsorge, Synagoge, Schule, Ritualien,

[1]) Laut Mitteilung des Herrn Dr. Ginsburger, besitzt die Gemeinde Mutzig Gerichtsprotokolle des dortigen Rabbinatsgerichtes aus dem 18. Jahrhundert, nicht vollständig.

[2]) Die Angelegenheiten der Israeliten in Würtemberg wurden geordnet durch das Grundgesetz vom 25. April 1828, die Gesetze vom 14. Juni 1828, vom 30. Juli und 27. Oktober 1831, die Gottesdienstordnung für die Synagogen des Königreiches Würtemberg v. J. 1838, die Verfügung des Ministers des Innern, betr. die Prüfungen der Rabbinatskandidaten, vom 31. Januar 1834. Siehe Anhang zur Prof. Reycher'schen Gesetzessammlung: Samlung der würtembergischen Gesetze in Betreff der Israeliten, von F. F. Mayer, Tübingen, bei Fues, 1847.

wissenschafliche Vereine etc. Die Akten des Vorsteheramtes betreffen: Ökonomie, Verwaltung, Gebäude, Friedhof, Beamte, Steuerwesen, wofür in Würtemberg der alte hebräische Name Erach offiziell üblich ist. Die älteren Akten des Stadtrabbinats sind gering an Zahl, die des Kirchvorsteheramtes bedeutend zahlreicher, sind zum Teil schon reponiert, werden gut aufgehoben und sind nach den Rubriken der laufenden Registratur geordnet. Die Akten beider Gruppen beginnen mit den dreissiger Jahren des verflossenen Jahrhunderts.

Die Akten des Bezirksrabbinats Stuttgart befinden sich in Verwahrung des Bezirksrabbiners, sie reichen zurück bis zirka 1830 und sind nicht zahlreich. Die Akten der einzelnen, zum Bezirksrabbinat gehörenden Kirchvorsteherämter Cannstatt, Ludwigsburg, Esslingen und Hochberg befinden sich in den Sitzungszimmern der betreffenden Gemeinden.

Ulm.

Die Akten des Kirchvorsteheramtes befinden sich in den Kanzleiräumen und füllen einen grossen Schrank. Es sind dies sämtlich moderne Sachen, zum grössten Teil Rechnungen; sie sind chronologisch aufgestellt und beginnen 1853/54. Ausserdem sind hervorzuheben:

1. Ein »Familienregister der Israelitengemeinde Ulm« mit standesamtlichen Eintragungen. Beginnt um 1800, fortgeführt bis in die letzte Zeit.
2. Weitere Bücher mit standesamtlichen Eintragungen.
3. Protokollbücher seit 1856.
4. Ein Stiftungsbuch.
5. Ein Grundbuch.

Die Akten des Rabbinats sind besonders und von geringerer Bedeutung.

Augsburg.

Die Gemeinde will mit einem Neuordnen ihrer Akten beginnen. Unter Zugrundelegung der bisherigen, nicht ganz zweckmässigen Einteilung, sind anzuführen:

1. Akta, betreffend Gemeindewahlen, beginnend 1870.
2. und 3. Akta, betreffend Unterstützungen, beginnend 1840.
4. Akta, betreffend Stiftungen, beginnend 1874.
5. Akta, betreffend Etat- und Bauangelegenheiten, beginnend 1858.
6. Sitzungsprotokolle, vollständig, beginnend 1853.
7., 8., 9. Akta, betreffend Verkehr mit Beamten und Privaten.
10. Akta, betreffend Verkehr mit Behörden seit 1863.
11. Akta, betreffend Verkehr mit fremden Gemeinden und Instituten, seit 1839.
12. Akta, betreffend Ehrungen bedeutender Männer, seit 1858.
13. Gesuche.
14. Ritualien (Schächter, Schule etc.).
15. Reklamationen und Beschwerden Privater, seit 1863.
16. Akta, betreffend Verkehr mit den Anschlussgemeinden: Kriegshaber, Steppach, Pfersee, beginnend 1870.
17. Akta, betreffend Emanzipation der Juden (meist Drucksachen, Zirkulare etc.) 1848.
18. Statuten und Statutenänderungen, seit 1872.
19. Akta, betreffend die Synode (ein Aktenstück) aus den Jahren 1871/1872.
20. Akta, betreffend Friedhof, seit 1841.
21. Akta, betreffend Rabbinat, seit 1874 (darunter betreffend Streitigkeiten mit Rabbiner Hirschfeld).
22. Korrespondenzen verschiedener Art, seit 1867.
23. Akten des Gemeindeausschusses, seit 1869.

Ausserdem sind vorhanden: Einige Rechnungsbücher

von Pfersee und Steppach, dabei ein Verzeichnis der Synagogenstellen zu Pfersee vom Jahre 1782, hebräisch, und jüdisch-deutsch.

Das bekannte Memorbuch von Pfersee, Eigentum der Augsburger Gemeinde, befindet sich augenblicklich in Berlin.

Vorstehend genannte Akten sind im Sitzungszimmer untergebracht.

In Verwahrung des Rabbiners befinden sich noch standesamtliche Register aus der Zeit um 1850—1875.

München.

Die Akten der Kultusgemeinde sind, soweit sie für die laufenden Geschäfte noch von Interesse oder von besonderer Wichtigkeit sind, im Sekretariat untergebracht; soweit sie als reponiert bezeichnet werden können, befinden sie sich in einem Schrank im Sitzungszimmer des Armenvereines. Die reponierten Akten bestehen aus etwa 100—150 mittelstarken Bündeln. Ein Aktenverzeichnis, das sämtliche, die laufenden wie reponierten Akten umfasst, ist im Sekretariat vorhanden. Das Verzeichnis gruppiert das Aktenmaterial nach folgenden 17 Titeln: Organisation; Verwaltungsorgane; Geschäftsführung; Gemeindemitglieder; Kultus; Schulwesen; Wohltätigkeit; Krankenpflege; Stiftungswesen; Gemeindebedienstete; Gemeindevermögen; Finanzwesen; Etats; Kassa- und Rechnungswesen; Bauwesen, Ökonomie, Verwaltung und Einschlägiges; in der Gemeinde bestehende Vereine; Allgemeine israelitische Angelegenheiten; Varia. Jeder Titel zerfällt in einzelne Unterabteilungen.

Ältere Akten als aus dem 19. Jahrhundert, sind nicht vorhanden. Die Gemeide hat sich als solche erst 1815 konstituiert.

Hervorzuheben sind:

1. Sitzungsprotokolle der Gemeindedeputierten, erhalten von 1801—1811, hebräisch und jüdisch-deutsch; von 1811 bis 1814, deutsch; von 1819—1825 und über gemeinschaftliche

Sitzungen der Administration und des Ausschusses von 1824—1871.

2. Sitzungsprotokolle der Administration und des Ausschusses der israelitischen Kultusgemeinde von 1828—1871 (gebunden, ein Band), zum Teil korrespondierend mit den sub 1 genannten, zum Teil ergänzend.

3. Sitzungsprotokolle des Ausschusses der israelitischen Kultusgemeinde von 1828—1871 (gebunden, sechs Bände).

4. Sitzungsprotokolle der Administration der israelitischen Kultusgemeinde von 1835 bis auf die Gegenwart (gebunden).

5. Einzelne Bände standesamtlicher Register (korrespondierend mit den Registern des Rabbinats, siehe weiter unten).

6. Zivilstandesregister der Gemeinde von 1824.

7. Verzeichnis der Gemeindemitglieder von 1827.

8. Akta, betreffend Konstituierung der Gemeinde auf Grund des Ediktes vom 13. Juni 1815.

9. Akta, betreffend Reorganisation des Gemeindewesens und Feststellung eines Gemeindestatutes. 1828—1834.

10. Akta, betreffend Aufenthaltsbewilligungen an israelitische Glaubensgenossen in München. 1815.

11. Akta, betreffend Mitteilungen des Stadtmagistrates über Ansässigmachungen von Israeliten. 1817.

12. Akta, betreffend Mitteilungen über Austritt aus dem Judentum und Übertritt zu demselben. 1842.

13. Eine grössere Anzahl von Akten, betreffend gottesdienstliche Veranstaltungen anlässlich staatlicher Gedenktage. Das älteste Aktenstück betrifft die Trauerandacht anlässlich des Ablebens Maximilians I. im Jahre 1825.

14. Akta, betreffend Totenschau, beginnend 1821.

15. Akta, betreffend Schulwesen: Band I. 1815—1830; Band II. 1834—1837; Band III. 1838—1845; Band IV. 1846—1865 usw., vollständig.

16. Akta, betreffend Ausspeisung von Armen bei freudigen Ereignissen. 1810.

17. Projekt zur Errichtung eines israelitischen Krankenhauses; Errichtung einer israelitischen Abteilung im Krankenhause zu München. 1815.

18. Akta, betreffend (die älteste) Emanuel Rosenfeld'sche Stiftung vom Jahre 1805.

19. Akta, betreffend die Erbauung einer Synagoge. 1819.

20. Akta, betreffend die Gründung einer jüdischen Hochschule. 1837.

21. Akta, betr. Synodalversammlungen. 1848.

22. Akta, betreffend Konspekten der jüdischen Adeligen. 1831. (Diese Akten konnten während meiner Anwesenheit nicht aufgefunden werden; sie sind aber im Verzeichnis angeführt).

23. Akta, betreffend die Wiederbesetzung der Stelle des Rabbiners. 1826.

Die Etatsfeststellungen beginnen 1819. Einen wahren Schatz bildet die reichhaltige und vollständige Sammlung von Rechnungen, sämtlich sorgfältig gebunden.

In Verwahrung des Rabbiners befinden sich die Rabbinatsakten, und zwar:

1. Akta, betreffend den Verkehr mit Staatsbehörden und der Gemeindeverwaltung.

2. Akta, betreffend Ehescheidungen.

3. Sterberegister von 1816—1875 offiziell geführt, von 1875 inoffiziell fortgesetzt.

4. Geburtsregister von 1812—1875 offiziell geführt, von 1875 inoffiziell fortgesetzt.

5. Trauungsregister von 1826—1875 offiziell geführt, von 1875 inoffiziell fortgesetzt.

6. Matrikel der israelitischen Glaubensgenossen in München. (Verzeichnis der Münchener Juden mit Hinweis auf das Privileg eines jeden einzelnen.) Anfang des 19. Jahrhunderts.

Regensburg.

Die Akten der Regensburger Gemeinde sind nicht zahlreich und datieren seit 1830. Ein mehreres konnte ich infolge Krankheit des Vorstandes und Abwesenheit des Rabbiners nicht erfahren.

Nürnberg.

Die Akten der Kultusgemeinde befinden sich im Sekretariat, sind geordnet und repertorisiert. Die Gemeinde ist erst 1864 begründet, und ihre Akten sind nicht älter. Unter anderem sind erhalten: von 1864—1869 die getrennt geführten Protokolle der Administration und des Ausschusses; von 1869 bis auf die Gegenwart die Protokolle der Gesamtverwaltung. Vollständig. Von 1884 gebunden, die älteren in Faszikeln.

In Verwahrung des Rabbiners befinden sich: a) Geburtsregister, b) Sterberegister, c) Trauungsregister, sämtlich von 1857 ab; seit 1875 werden sie inoffiziell fortgeführt. Die Register sind bis 1872 in Fürth geführt worden und befanden sich auch dort. Erst 1872 sind sie nach Nürnberg abgegeben worden.

Fürth (Bayern.)

In Verwahrung des Rabbiners befinden sich:

1. Geburtsregister (Anfangs als Mohelbuch) von 1698—1812. Drei Bände. Die Blätter, auf denen Mitglieder eingetragen waren, die sich später getauft haben oder in den Bann getan worden sind, sind ausgerissen und vernichtet.

2. Ein Hebammenbuch von 1787—1804. Ein Band. Enthält auch sonstige kulturhistorisch interessante Angaben. Aus diesem ist mit Zuhilfenahme anderer Quellen vor etwa vierzig Jahren ein (unvollständiges) Geburtsregister für Mädchen von 1773—1812 zusammengestellt worden.

3. Geburtsregister von 1812—1875 offiziell geführt, seit 1875 inoffiziell fortgesetzt. Vier Bände.

4. Sterberegister (sogen. Mesimbuch, geführt von der Chewra Kadischa bis 1812, im Besitz der Chewra), als amtliches Sterberegister von 1812—1875 vom Rabbiner geführt, seit 1875 inoffiziell fortgeführt. In den fünfziger Jahren des 19. Jahrhundert ist aus diesen Registern eine Zusammenstellung der Sterbefälle ausgearbeitet worden für die Zeit von 1662 ab.

5. Trauungsregister (sogen. Chasokosbuch). Original von 1781—1812. Ein Band. Hieraus eine neuere Umarbeitung. Ein Band. Fortsetzung von 1812—1875 als amtliches, von 1875 ab als inoffizielles Trauungsregister. Drei Bände.

6. Testamentenbuch. Enthält Eintragungen der »bei Kahal manderirten« Testamente. Von 1784—1812.

7. Zeugnisbücher. Enthalten alle von Kahal ausgestellte Zeugnisse. Von 1804—1831. Vier Bände.

8. Stiftungsbücher. Enthalten Einnahmen und Ausgaben aus den Stiftungen. Von 1773—1812. Zwei Bände.

9. Pfänderbuch (Maschkonosbuch). Von 1784—1812. Original, ein Band. Spätere Umarbeitung in neun Bänden.

10. Matrikelbuch. Betrifft Aufnahmen matrikulierter Juden der Gemeinde Fürth nebst Nachträgen. Von 1819—1863.

Die Kultusgemeinde besitzt einiges an archivierten Beständen, eine Sammlung von reponierten Akten und eine laufende Registratur.

An Archivalien haben sich vorgefunden:

1. Ein dompröpstliches Privileg von 1719. Original, Pergament, mit anhängendem Siegel; eine zweite Ausfertigung ohne Siegel. (Abgedruckt bei Würfel, Historische Nachrichten über die Judenschaft von Fürth.)

2. Gemeindesatzungen (Tekonosbücher): a) von 1722, handschriftlich; b) revidierte Gemeindesatzungen von 1767; c) dito von 1786; d) dito von 1793. Es fehlen die von

1802; ebenso ist nicht erhalten die Kleiderordnung von 1728, welche bei Würfel l. c. abgedruckt ist.

3. Eine Kleiderordnung von 1770 (Druck).

4. Sitzungsprotokolle von 1772—1819; drei Bände.

Die reponierten Akten sind nach dem System der laufenden Registratur im Jahre 1857 von Dr. Feust repertorisiert worden und nach folgenden 12 Titeln geordnet:

1. Generalia (leer).
2. Staatsrecht und Statistik. 1798 (die beigefügte Jahreszahl ist die des ältestesten Aktenstückes des betreffenden Titels).
3. Organisation und Personal. 1815.
4. Allgemeine Geschäftsführung. 1780.
5. Etat und Rechnungswesen. 1798.
6. Gemeindevermögen. 1803.
7. Abgaben. 1829.
8. Kultus. 1820.
9. Unterricht. 1819.
10. Armenwesen. 1810.
11. Hospital. 1822.
12. Stiftungen. 1822.

An Memorbüchern befinden sich in Fürth:

1. Das Memorbuch der Altschul. Älteste Eintragung von 1592, letzte von 1828. Am Schluss fünf Blatt mit Aufzeichnungen der Märtyrergemeinden in deutschen Landen und in Kleinrussland. Die Rabbinerlisten befinden sich am Anfang. Das Memorbuch ist offenbar erst später, etwa um 1665, angelegt und die älteren Eintragungen einem älteren Memorbuch entnommen worden.

2. Das Memorbuch der Neuschul. Pergament. Erste Eintragung von 1592. Enthält gleichfalls die Rabbinerlisten und Verzeichnisse der Märtyrergemeinden. (Zu einer Vergleichung dieser beiden Memorbücher, die unbedingt sehr interessant wäre, bin ich nicht gekommen).

3. Das Memorbuch des Vereines zur Erziehung von Waisen. Pergament. Angelegt 1767.

4. Das Memorbuch der Klaus (Eigentum der Klausstiftung). Pergament. Dieses Buch hat augenscheinlich eine interessante und abwechslungsreiche Vergangenheit hinter sich. Der erste Teil, der aus 18 Folien besteht und die dem »Memern« meist vorangehenden Gebete enthält, ist augenscheinlich einem anderen, älteren Memorbuch entnommen und mit dem neu angelegten zusammengebunden worden. Die Gebete sind in schöner sorgfältiger Quadratschrift geschrieben, die Anfangsworte mit bunten Miniaturen verziert. Das Gebet für den Landesherrn, nennt als solchen König Wladyslaw וולאריסלב. Ich glaube, man geht nicht fehl, wenn mann hierunter Wladyslaw IV., König von Polen — regierte von 1632 bis 1648 — versteht. Legt man Gewicht darauf, dass in dem Gebet neben dem König einer Königin keine Erwähnung geschieht, so kann man die Abfassung des Gebetes, und somit dieses ganzen Teiles, in die Zeit verlegen, in der Wladyslaw nocht nicht verheiratet war, also in die Jahre 1632—1637. Das alte Memorbuch, zu welchem dieser einleitende Teil gehört hat, ist daher für eine Gemeinde in Polen oder Kleinrussland — letzteres ist noch wahrscheinlicher — bestimmt gewesen. Während der 1648 ausgebrochenen Kosakenunruhen ist das Memorbuch von Flüchtlingen, die dem Blutbad entkommen waren, nach Deutschland gebracht worden. Nicht unmöglich ist es, dass das Memorbuch in seiner Heimat noch nicht in Benutzung genommen worden war. Man kann darauf aus dem Umstande schliessen, dass die Blätter 16b, 17 und 18 unbeschrieben geblieben waren. Erst in Deutschland sind diese fünf Seiten ausgefüllt worden, und zwar mit einem יהי רצון, den Formeln des grossen und kleinen Bannes und einem Gebet für Kaiser Leopold. Da Leopold erst 1658 zum Kaiser gewählt worden ist, kann das Memorbuch erst nach 1658 in Deutschland in Gebrauch

genommen worden sein, und zwar entweder so, dass die etwa schon an die Gebete sich anschliessenden Eintragungen von Todesfällen aus Kleinrussland entfernt und die Gebete mit einem neuen Buch zusammengebunden, oder dass das bis auf die Gebete leer gebliebene polnisch-russische Memorbuch erst in Deutschland in Benutzung genommen worden ist. Die Schrift der neu eingetragenen Gebete, wie auch der folgenden »Jiskor« steht an Sorgfalt und Kalligraphie weit hinter den ersten zurück.

Die erste Todeseintragung zeigt das Jahr 1635. Es folgen aber noch Eintragungen mit älteren Daten, zum Beispiel 1631 und 1630. Es folgt hieraus, dass diese Eintragungen erst nachträglich, villeicht nur nach dem Gedächtnis gemacht worden sind. Das Memorbuch ist häufig ergänzt worden und wird noch heute fortgeführt. Weitere Vermutungen in bezug auf das interessante Buch wage ich hier nicht zu geben, da ich mich mit demselben im ganzen nur eine halbe Stunde, und unter ungünstigen Lichtverhältnissen, beschäftigt habe. Von Einzelforschungen musste ich mich unterwegs auch fernhalten, um meine Hauptaufgabe nicht ausser acht zu lassen. — Die jüdische Gemeinde in Wien hat dieses Memorbuch photographisch aufnehmen lassen. In Geigers Zeitschrift f. d. Gesch. des Judentums B. I. u. II. befinden sich Auszüge aus den Fürther Memorbüchern von Löwenstein.

Frankfurt a. M.

Die älteren Dokumente und Schriftstücke der Frankfurter Judenschaft sind im Jahre 1711 in einem Brande umgekommen. Dennoch besitzt die Frankfurter Gemeinde noch heute eine stattliche Sammlung von alten Dokumenten und Akten. Von den von mir besuchten Orten ist die Gemeinde von Frankfurt a. M. allein berechtigt, von dem Besitz eines Archivs zu sprechen. Dieses Archiv wird augenblicklich von fachmännischer Hand geordnet. Auch

ist ein Zettelkatalog bereits vorhanden. Ausserdem befindet sich in den Räumen des Gemeindebureaus eine Anzahl von Schriftstücken, die dem Archiv einverleibt werden könnten.

Das Archiv ist in dem sogenannten Vortragssaale der Synagoge am Börneplatz untergebracht und enthält folgende Bestände:

1. Notariatsbücher von 1645—1798, in ziemlicher Vollständigkeit, zusammen 44 Bände.

2. Das sogenannte Grosse Gemeindebuch, beginnend 1540.

3. Ein kleineres Gemeindebuch.

4. Eine Anzahl von Rechnungsbüchern, und zwar ein Hauptbuch (grosser Folioband) von 1741, und 14 Bände Kassabücher von 1741—1804.

5. Eine grössere Anzahl von Aktenstücken, teils gebunden, teils faszikuliert, hauptsächlich Prozessakten.

6. Zwei Gülten auf die Judenschul, ausgestellt vom Rat der Stadt; beide aus dem Jahre 1473, Pergament mit anhängenden Siegeln.

Die Notariats- und Gemeindebücher enthalten sehr viel wertvolles Material zur Geschichte der inneren Verhältnisse der Juden Frankfurts. Sie geben die Protokolle über die Aufnahme des Rabbiners, des Baumeisters, der Dajjanim, enthalten Eintragungen über den Ausspruch des Bannes wegen Spielens, unmoralischen Lebenswandels, Bankerotts etc. Legate und Anleihen sind nur selten notiert, hingegen sehr vieles über die verschiedensten Angelegenheiten der inneren Organisation und Verwaltung. Die Sprache der Eintragungen ist ein stilisiertes Hebräisch. Die Akten, die den grössten Teil des Archivinhaltes ausmachen, sind mit Nummern von 1—274 bezeichnet. Viele Nummern sind jedoch nicht mehr vorhanden. Sie stammen zum grössten Teil aus dem 18., zum geringeren aus dem 17. Jahrhundert. Die Sprache ist deutsch, nur ab und zu sind

hebräische, öfter jüdisch-deutsche Pièces darunter. Die Akten gewähren einen Einblick in die inneren Verhältnisse der Gemeinde, geben Auskunft über den Verkehr der Gemeinde mit dem Rate der Stadt, über die Beziehungen einzelner Gemeindemitglieder zueinander, zur Gemeinde und zur christlichen Umgebung, über die rechtliche, soziale und pekuniäre Stellung einzelner wie auch der ganzen Gemeinde, über die Betätigung der Juden in Handel und Gewerbe. Von besonderem Interesse sind die Korrespondenzen der »Baumeister« mit den ständigen Vertretern der Gemeinde in Wien. Bei den Prozessakten vermisst man häufig die endgültigen Entscheidungen, die dem damaligen Brauche gemäss, nur der obsiegenden Partei zugestellt wurden. Von kulturhistorischem Wert sind die Akten über Händel innerhalb der Gemeinde, wie z. B. die den Kulp-Kann'schen Streit betreffenden von 1750—1764. Als Beilagen und Beweismittel sind bei den Akten häufig wichtige Urkunden in Abschrift erhalten.

In den Räumen des Gemeinde-Bureaus befinden sich als reponiert oder zum Teil noch bei der laufenden Registratur:

1. Protokolle der israelitischen Verwaltungsbehörde von 1808—1839. Vollständig. Gebunden.

2. Protokolle des Gemeindevorstandes, desgleichen des Ausschusses von 1839 bis auf die Gegenwart. Vollständig. Gebunden.

3. Gemeinderechnungen von 1808 ab. Gebunden.

4. Sterberegister, beginnend 1709 bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts. Deutsch. Ein Band. Vermutlich am Ende des 18. Jahrhunderts aus älteren Quellen zusammengestellt.

5. Sterberegister vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, jedoch nur für die wirklichen Gemeindemitglieder.

6. Geburtsregister von 1808—1876. Deutsch. (Trauungsregister sind nicht vorhanden.)

7. Ein Band, enthaltend: Gesetze über Stättigkeit seit 1618 und Register der Vorsteher (Parnassim) und Stättigkeits-Beansprucher von 1618—1740.

8. Ein Hebammenbuch der Gemeindehebamme von 1748—1785.

9. Eine Anzahl faszikulierter Akten, betreffend innere Verwaltung und Verkehr mit Behörden, nicht älter als 1810.

10. Dreizehn Stück kaiserliche Originalprivilegien für die Judenschaft von Frankfurt, aus dem 17. und 18. Jahrhundert. Zum Teil enthaltend ältere Inserate, wovon das älteste von 1551. 12 Stück Pergament, 1 Papier. Die Urkunden haben infolge Aufbewahrung in den alten Blechbüchsen, stark von Moder gelitten und gehen, wenn nicht Abhilfe geschaffen wird, dem Zerfalle entgegen.

11. Ein Memorbuch von 1629—1862. Sehr starker, grosser Pergament-Folioband.

In der neuen Gemeinde-Synagoge am Börneplatz befindet sich ein zweites Memorbuch von 1630—1898. Grosser, sehr starker Pergament-Folioband (536 Folio).

Im Besitze der Kippe zwei alte Beerdigungsbücher.

In Privatbesitz, in den Händen des Herrn Dr. Freimann, der auch mit der Ordnung des Gemeindearchivs betraut ist, befand sich das älteste Gemeindebuch von Ostrowo (Provinz Posen), aus dem 18. Jahrhundert. Herr Dr. Freimann hat dieses Buch bei einem Antiquar in Kalisch erstanden und ist meinem Ersuchen, das interessante Dokument dem Allgemeinen Archiv zu überweisen, mit dankenswerter Liberalität nachgekommen. Ich konnte es schon am 26. Dezember des verflossenen Jahres der Archivkommission überreichen[1]).

In Frankfurt a. M. war ich gezwungen, meine Rund-

[1]) Laut Mitteilung des Herrn Dr. Freimann, hat Herr Rabbiner Dr. Horowitz, Frankfurt a. M., weitere Frankfurter Archivalien bei einem Trödler gefunden und diesem abgekauft. Näheres über dieses Material ist mir nicht bekannt geworden.

reise abzubrechen und den Besuch der anderen Ortschaften, die in meinem Reiseplan standen, wie Trier, Köln usw., wenigstens vorläufig, aufzugeben. Wenn auch in der ganzen Rundreise, wie auch in der Wahl der zu besuchenden Städte ein gewisser Plan gelegen hat, der in erster Reihe den Zweck verfolgt hat, Nachrichten von solchen Ortschaften zu erlangen, die in der Geschichte der Juden eine gewisse Rolle gespielt haben, so konnte aus praktischen Gründen dieser Plan doch nicht mit strenger Konsequenz durchgeführt werden. Es ist ebenso natürlich, dass Städte mit verhältnismässig jungen jüdischen Niederlassungen, die auf dem Wege lagen, mitgenommen wurden, wie dass andererseits Ortschaften, die durch das Alter der dort ansässigen jüdischen Gemeinden mehr Anspruch auf Berücksichtigung hätten erheben können, bei der Kürze der mir zu Gebote stehenden Zeit, infolge schlechter Verbindungen, nicht besucht worden sind. Da die Absicht besteht, an einzelnen Orten geeignete Vertrauensmänner zu wählen, die in ihrem Bezirk für die Interessen des Allgemeinen Archivs wirken sollen, werden die durch den letzterwähnten Umstand enstandenen Lücken jederzeit ausgefüllt werden können.

Es wäre voreilig, wollte man aus den an zwanzig süddeutschen Orten gesammelten Erfahrungen ohne weiteres allgemeine Schlüsse auf die archivalischen Zustände in den übrigen Gemeinden Deutschlands ziehen und annehmen, die Verhältnisse würden anderwärts genau so liegen, wie hier. Dennoch ist es von Interesse, und kann es auch von Nutzen sein, das einzeln nach den Aufbewahrungsorten aufgezählte Material auch von einem allgemeinen Gesichtspunkte aus, in seiner Gesamtheit nach Art und Alter, das heisst also nach seinem historischen und wissenschaftlichen Wert, zu betrachten.

Was zunächst das Alter der geretteten schriftlichen Denkmäler unserer Vergangenheit anbelangt, so ist dies

allerdings im Vergleich mit dem, was man von einer so weit zurückreichenden Vergangenheit vermuten könnte, nur ein sehr geringes zu nennen. Es ist hier nicht der Platz, diesen Umstand zu erklären oder zu entschuldigen, nur die Tatsachen sollen hier mitgeteilt werden. Stein und Erz haben sich dauerhafter als Pergament und Papier erwiesen. Die ältesten Originaldokumente jüdischer Geschichte in den Städten, die ich gesehen habe, sind die Leichensteine. Mainz hat solche aus dem 11. Jahrhundert aufzuweisen. Ebenso alt sind die ältesten Leichensteine von Worms. Angaben, die von einem noch höheren Alter der Wormser Leichensteine sprechen, beruhen auf einem Irrtum. Weitere Denkmäler sind für das 11. und 12. Saeculum nicht vorhanden. Das 13. und 14. Jahrhundert ist — abgesehen von den Leichensteinen — nur durch die Eintragungen des sogenannten Nürnberger Memorbuches vertreten, welches sich auch noch auf die späteren Jahrhunderte erstreckt.

Für das 15. Jahrhundert weiss ich nur noch die beiden Schulgülten aus Frankfurt a. M. zu nennen. Gleichfalls sehr spärlich vertreten ist noch das 16. und die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts. Ausser einzelnen Memorbüchern stammen aus dieser Zeit einige kaiserliche Privilegien der Juden in Worms, worunter auch — als Inserate aus späterer Zeit — zwei Privilegien aus dem 14. Jahrhundert, das so genannte Grüne Buch in Worms, einige Judenordnungen daselbst und das grosse Gemeindebuch in Frankfurt a. M. Reichlicher fliessen die Quellen für die zweite Hälfte des 17. und besonders für die folgenden Jahrhunderte. Wenn auch das aus dieser Zeit herrührende Material nicht in der Fülle vorhanden ist, um selbst mit Zuhilfenahme dessen, was im Schoss der Staats- und Stadtarchive schlummert, für jede Stadt die Darstellung einer kontinuierlichen Geschichte der jüdischen Gemeinde zu ermöglichen, so reicht es in seiner Gesamtheit doch aus, um uns ein Bild über die Stellung der Juden

zum Staat und zu den Kommunen, besonders aber über die eigenen inneren Verhältnisse, Organisation, Bildung, pekuniäre und soziale Lage usw. zu verschaffen. Auch über einzelne Familien und Personen ergeben sich die mannichfaltigsten Aufschlüsse. Für die Beziehungen der Gemeinden untereinander, die Wanderungen der Juden von Ort zu Ort und von Land zu Land, für die Geschichte der jüdischen Siedelungen, enthält das vorgefundene Material manchen wertvollen Beitrag. Wir erhalten Auskunft über Umgangssprache, Kleidung, Sitten, häusliches Leben.

Es ist daher der Mühe nicht unwert, das einzelne, bereits aufgezählte Material auch von diesem Gesichtspunkte aus einer Musterung zu unterziehen. Verhältnismässig gering an Zahl sind diejenigen Dokumente, welche das Verhältnis der Juden zur Aussenwelt, zum Landesherren, zu den Kommunen usw. uns schildern. Der Mangel dieser Art von Material in Händen der jüdischen Gemeinden ist jedoch aus dem Grunde etwas leichter zu verschmerzen, als die in den staatlichen und städtischen Archiven vorhandenen Materialien gerade diese Seiten, das Verhältnis der Aussenwelt zu den Juden, ihre rechtliche Stellung im Staate, die ihnen aufgebürdeten Steuerlasten usw. uns kennen lernen lassen und somit die empfindliche Lücke etwas ausfüllen. Immerhin sind die Archivalien der Städte Worms, Mannheim, Darmstadt und Frankfurt a. M. auch in dieser Beziehung von hohem Werte. Man denke nur an die Kaiserprivilegien in Worms, Mannheim und Frankfurt a. M., an die zahlreichen Judenordnungen in Worms, an die ebenfalls dort erhaltenen Akten über die Abgaben der Juden an die kaiserliche Hofkammer, an die Stadt, an den Kämmerer von Dalberg, an die Grafen von Leiningen, an den Kurfürsten zur Pfalz und den Bischof in Worms, dann an die vielen Akten, welche Streitigkeiten der Juden mit der Stadt, der kurfürstlichen Regierung usw. betreffen, an die Akten über die Kriegslasten der Juden, dann

weiter an die Akten des Bezirksrabbinats in Bruchsal über den Verkehr der Juden des dortigen Sprengels mit den Bischöfen von Speyer, an die zahlreichen und interessanten Prozessakten in Frankfurt a. M. Für die jüngere Zeit kommen hier in Betracht, die Archivalien der Konsistorien im Elsass und des Oberrates in Karlsruhe.

Zahlreicher, und von weit grösserer Bedeutung sind, wie schon betont, diejenigen Archivalien, welche über die innere Organisation der Juden Bericht geben. Diese sind aber auch deshalb von ganz besonderem Werte, weil die städtischen und Staatsarchive Material über das innere Leben und Treiben der Juden überhaupt nichts besitzen. Wenn auch nicht durch ihr Alter, so beanspruchen doch in dieser Beziehung durch ihre verhältnismässige Vollständigkeit und durch den grossen Wirkungskreis, auf den sie sich beziehen, die Akten der grossen Gemeindeverbände, der Konsistorien, des Oberrates, der Bezirksrabbinate, eine grosse Aufmerksamkeit. Die Wichtigkeit der in Strassburg erhaltenen Konsistorialakten z. B. kann man kaum hoch genug anschlagen. Man vergegenwärtige sich nur, was das heisst, dass dort die Régistres des Délibérations (Sitzungsprotokolle), wie auch die Register der eingegangenen und abgesandten wichtigen Schreiben und Beschlüsse vom Jahre 1812 ab bis heute fast vollständig erhalten sind. Welche Fülle wichtiger Daten sind in solchen Schriftstücken enthalten!

Von ähnlicher Bedeutung, wenn auch auf einen kleineren Kreis sich erstreckend, sind die Protokolle über Vorstands- und Vertretersitzungen einzelner Gemeinden. Leider haben die meisten Gemeinden diese Dokumente, welche einen leichten Überblick über alles, was in der Gemeinde vorzugehen pflegt, gewähren, nicht mit dem nötigen Verständnis behandelt und der ihnen zukommenden Sorgfalt aufbewahrt. Aber immerhin hat sich auch hier ganz hervorragendes erhalten. In erster Reihe verdienen

die Sitzungsprotokolle der Gemeindedeputierten, der Administration und des Ausschusses in München, die von 1801 ab bis auf den heutigen Tag vollständig (nur die Jahrgänge 1815—1818 inkl. fehlen) und in gutem Zustande erhalten sind, hier genannt zu werden. Aber auch aus älterer Zeit haben sich Bruchstücke solcher Protokollsammlungen an verschiedenen Orten gefunden. Das bedeutendste und wertvollste Stück aus dieser Kategorie ist wohl das grosse Gemeindebuch in Frankfurt a. M., welches mit dem Jahre 1540 beginnt. Hierher kann auch das Grüne Buch in Worms, welches 1563 anfängt, teilweise gerechnet werden. Auch das nach Frankfurt a. M. verschlagene Gemeindebuch von Ostrowo, aus dem 18. Jahrhundert, ist ein wichtiger Fund, gleichfalls aus dieser Kategorie.

Während in den Gemeindebüchern und Sitzungsprotokollen der geschichtliche Stoff sich sozusagen als reines Metall vorfindet, das leicht und schnell wissenschaftlich und zu praktischen Zwecken ausgemünzt werden kann, ist in den Rechnungsbüchern, den Einzelrechnungen und Belegen eine Fülle wissenswerten Stoffes in weniger zugänglicher Form, im Gemenge mit taubem Gestein und vieler Schlacke, enthalten. Und doch kann der fleissige und eindringende Forscher auch aus diesen Gängen einen reichen Ertrag von Aufschlüssen und Nachrichten in kulturhistorischer, sozialpolitischer und ökonomischer Beziehung zu Tage fördern. Es ist eine überall, nicht etwa nur in den Kanzleien der jüdischen Gemeinden, sich bestätigende Tatsache, dass die Aufbewahrung der Rechnungen und der Belege mit grösserer Sorgfalt zu geschehen pflegte, als die von anderen Dokumenten. So ist auch das an verschiedenen Orten von mir vorgefundene Material an Rechnungen, an Berichten und Aufzeichnungen über Einnahmen und Ausgaben bei weitem das umfangreichste gewesen. Eine ganz besondere Hervorhebung verdienen jedoch die diesbe-

züglichen Bestände in Darmstadt. Gegen 300 Bände solchen Materials schlummern dort in einem Zimmer des Gemeindehauses. Sie erstrecken sich über die Zeit von mindestens 1776 bis auf die Gegenwart. Aus noch älterer Zeit stammen die Rechnungs- und Kassenbücher in Frankfurt a. M., die jedoch an Vollständigkeit hinter denen von Darmstadt zurückstehen. Von den jüngeren Gemeinden ist auch München im Besitz von wohlerhaltenen und vollständigen Rechnungssammlungen.

Nicht minder schwer für die Verwertung in wissenschaftlicher Beziehung, aber besonders ausgiebig und wertvoll für genealogische Forschungen und für Statistik ist der Stoff, der in den Memorbüchern, den Mohel- und Hebammenbüchern und den besonders in Bayern stark vertretenen amtlichen Zivilstandsregistern enthalten ist. Die Memorbücher erlangen eine noch erhöhte Bedeutung durch die Listen der Märtyrergemeinden, die ihnen beigefügt sind, und die uns dadurch Nachrichten über Judenverfolgungen noch aus der Zeit der Kreuzzüge, über die wir sonst nur sehr spärlich unterrichtet wären, erhalten haben. Diese Berichte sind allerdings nicht zeitgenössische Aufzeichnungen aus der Zeit der Kreuzzüge selbst, sondern spätere Abschriften, die jedoch auf zeitgenössische Mitteilungen zurückgehen. Über die Leiden der Juden Kleinrusslands während der Kosakenaufstände des 17. Jahrhunderts rühren die Aufzeichnungen in einzelnen Memorbüchern noch von Zeitgenossen her. Über die Memorbücher und ihren Wert ist von berufener Seite schon manches geschrieben, ihre Wichtigkeit übrigens oft auch überschätzt worden, besonders dadurch, dass der Wert, den einzelne dieser Bücher besitzen, einfach auf alles übertragen wurde, was Memorbuch heisst. Am besten orientiert über die vorhandenen wichtigen Memorbücher Salfeld in seiner Einleitung zum Martyriologium des Nürnberger Memorbuches. Von den standesamtlichen und ähnlichen

Registern, die ich unterwegs gefunden habe, sind ganz besonders hervorzuheben die diesbezüglichen Bestände in Fürth. Ich erinnere an die dortigen Geburtsregister, die bis 1698 hinaufreichen.

In kulturhistorischer Beziehung nicht zu unterschätzen ist ganz besonders dasjenige Material, das in den Akten der eigenen jüdischen Gerichtsbarkeit enthalten ist. Nicht nur für den Historiker, auch für den Dichter, den Romanschriftsteller und Dramatiker, welche die graue Vorzeit in ihren Werken getreu wiederspiegeln wollen, bilden sie eine reiche und unerschöpfliche Fundgrube zur Erkenntnis des häuslichen Lebens, der Sitten, der Namen, der Dialekte, der Kleidung der Juden, der kleinen Sorgen, die sie bedrücken, der Art, wie sie sich ihren Unterhalt verschaffen usw. Die Lektüre eines solchen Aktenbündels ist durch die Unmittelbarkeit, mit der man hierdurch mitten in die Zeit, aus der die Akten stammen, hineinversetzt wird, belehrender als das Studium einer noch so gelehrten archäologischen Abhandlung. Und gerade solches Material ist sehr zahlreich vorhanden. Worms, Fürth, Frankfurt a. M. besitzen hiervon ziemlich viel, leider nicht weiter hinauf, als bis in das 17. Jahrhundert. Eine ganz besondere Beachtung verdienen in dieser Hinsicht die 44 Bände von Notariatsbüchern für die Zeit von 1675—1798 und die vielen Prozessakten in Frankfurt a. M.

Überblickt man das, was auf den vorangegangenen Seiten als noch erhaltener Bestand von schriftlichen und urkundlichen Denkmälern unserer Vergangenheit an den von mir besuchten Orten verzeichnet worden ist, und bringt etwa noch dasjenige in Anrechnung, was mir vielleicht hie und da entgangen sein könnte, so weiss man tatsächlich nicht, ob mehr das Staunen darüber berechtigt ist, dass so w e n i g, oder aber dass doch noch so v i e l als Vermächtnis der Väter auf uns gekommen ist. Zieht man das Alter der jüdischen Niederlassungen innerhalb des Deutschen Reiches

wie auch den Umstand in Betracht, dass unter den Juden sich immer Leute befunden haben, die des Schreibens kundig gewesen sind, so müssen die geretteten Überreste als sehr dürftig erscheinen; bedenkt man aber, welches das Schicksal der alten jüdischen Ansiedelungen in Deutschland gewesen, und vergegenwärtigt sich vor allem die Tatsache, dass keiner der jüdischen Gemeinden ein dauerndes Bestehen vergönnt gewesen ist, dass auf jede Epoche einer grösseren Blüte eine Vernichtung der Gemeinde und Ausweisung sämtlicher Mitglieder zu folgen pflegte, so wird man die Spärlichkeit des Archivalienbestandes sehr erklärlich finden, und sich eher noch darüber wundern, dass sich soviel erhalten hat. An dem Untergang der alten Archivalien sind jedoch nicht lediglich die Judenverfolgungen schuld. Mehr noch als durch diese, ist durch mangelndes Interesse, durch Sorglosigkeit und nicht sachgemässe Behandlung und Aufbewahrung der alten Schriftstücke verloren gegangen. Man sieht dies schon daraus, dass fast sämtliche Pergamenturkunden, die ich vorgefunden habe, trotz ihres verhältnismässig nur geringen Alters, schon von Moder befallen sind, während sie bei nur halbwegs sorgsamer Aufbewahrung, wie neu hätten aussehen müssen. Noch deutlicher folgt dies aus der Art und Weise, auf welche die Wormser und Darmstädter Archivalien vom Untergange gerettet worden sind. Hätten sich dort nicht in den letzten Jahren Männer gefunden, die sich der vergessenen Dokumente mit rühmenswertem Eifer angenommen hätten, wer weiss, ob auch diese heute noch vorhanden wären. Gibt nicht auch die Tatsache zu denken, dass im Besitz eines Trödlers sich Archivalien einer Gemeinde, wie der von Frankfurt a. M., haben vorfinden können? Ich weiss nicht, ob es uns zum Troste gereichen kann, dass solche Zustände nicht etwa nur bei uns Juden endemisch sind, dass ich bei anderweitigen Studien ähnliche trostlose Verhältnisse auch an Kirchen und Klöstern und bei den Magistraten selbst grösserer Städte

gefunden habe. Für diese letzteren wird jedoch jetzt immer mehr vom Staate und seitens der Staatsarchive gesorgt. In Preussen nehmen die Provinzialarchive den kleineren Kommunen die Sorge für ihre Archivalien überhaupt ab, indem sie dieselben selbst in Verwahrung nehmen. Ein ähnliches bezweckt nun für die jüdischen Gemeinden das in Gründung begriffene »Allgemeine Archiv der deutschen Juden«. Von den einzelnen Gemeinden kann nicht verlangt werden, dass sie ihr Budget durch die Anstellung eines sachkundigen Archivars belasten; den Gemeindesekretären, denen die laufende Registratur genug zu schaffen macht, kann noch weniger zugemutet werden, dass sie sich auch noch archivalisch ausbilden lassen, und neben ihren dringenden Geschäften auch noch die Aufsicht über die alten, für die Verwaltung gleichgültig gewordenen Akten führen. Am wenigsten kann aber solches von denjenigen Männern erwartet werden, welche, wie dies in vielen Gemeinden der Fall ist, das Amt des Schriftführers nur ehrenhalber bekleiden. Es wäre zu hoffen, dass die Gemeinden den Nutzen einsehen, welcher ihnen aus der Begründung des Allgemeinen Archivs erwächst. Von diesem soll ihnen die Sorge für ihre Archivalien abgenommen, der Ballast, der für manche beengte Kanzlei die anwachsende Zahl der reponierten Akten bildet, abgewälzt und ihnen die Möglichkeit geboten werden, sich für die Zukunft gegen den Vorwurf zu schützen, für die Erhaltung ihrer Archivalien nicht genügend Sorge getragen zu haben. Die Sorgfalt, die etwa die eine oder die andere wohlhabendere Gemeinde ihren Archivalien angedeihen lassen kann, wenn sie dieselben bei sich behält und mehr hegt, als dies leider bis jetzt fast überall der Fall gewesen ist, kann nicht mit der verglichen werden, die solchen Dingen in einem geordneten, grösseren Archiv zuteil wird, an dessen Spitze ein Archivar steht, wo von geübter Hand alle technischen Mittel und Vorsichtsregeln angewendet und getroffen werden, welche die

bisherige Erfahrung gelehrt hat. Je wertvoller ein Stück ist, desto gebotener ist seine Abgabe an das Archiv. Natürlich kann jeder, der dem Archiv ein Dokument zur Aufbewahrung übergibt, sich das Eigentumsrecht an demselben wahren. Wie man Wertpapiere nicht bei sich zuhause hält und sie einem Bankhaus ins Depot giebt, eben weil es Wertpapiere sind, vertraut man wertvolle Schriftstücke, interessante Dokumente älterer Zeit, einem Archiv an. Wer wird heutzutage noch seine Ersparnisse in einen Strumpf unter dem Strohsack aufbewahren?

Das Erhalten und die Aufbewahrung von Archivalien ist aber nicht Selbstzweck! Diese sind dazu vorhanden und werden auch zu dem Behuf aufbewahrt, dass man sie der Forschung nutzbar mache. Sie sollen uns die Vergangenheit kennen lehren, sie sollen uns in vielen praktischen Angelegenheiten, in genealogischen Untersuchungen, in Verwaltungs- und Rechtsfragen Auskunft geben und Hilfsmittel sein. Diesen Zweck können sie aber nur erfüllen, wenn sie registriert sind, d. h. wenn man überhaupt weiss, was vorhanden ist, und — sie müssen an einem zugänglichen Orte gesammelt daliegen. Archivalien, die über ein ganzes Land verstreut sind, von denen sich kleine Bestandteile bald an dem einen, bald an dem anderen, entlegenen, nicht immer leicht erreichbaren Ort befinden, sind — selbst wenn sie überall geordnet und richtig untergebracht wären, überall dem Forscher an Ort und Stelle zugänglich gemacht werden würden — so gut wie nicht vorhanden. Der Gelehrte weiss von ihrer Existenz nicht, er kann nur das eine oder das andere hier oder dort vermuten, er ist auf zufällige Mitteilungen angewiesen. Man kann auch nicht, um eine wissenschaftliche Frage zu lösen, weite Reisen unternehmen und von Ort zu Ort fahren. Und wenn man dies auch täte, hätte man doch nicht das Material zusammen, um das eine mit dem anderen zu ver-

gleichen, — und nur durch die Vergleichung und das Aneinanderreihen der Einzelheiten, ist überhaupt ein zuverlässiges Resultat zu erreichen. Ein einzelnes Schriftstück, das an und für sich ziemlich wertlos ist, gewinnt erst an Bedeutung, wenn es mit anderen in Zusammenhang gebracht wird.

Nur wenn das ganze Material an einem Ort gesammelt dem Forscher sich darbiete, wird eine fruchtbare und nutzbringende Bearbeitung desselben möglich sein.

Nicht nur vom praktischen und Bequemlichkeitsstandpunkt aus müssten die jüdischen Gemeinden und Körperschaften die Begründung des Allgemeinen Archivs als einer Institution begrüssen, welche die Sorge um die Erhaltung der Archivalien mit ihnen teilen oder ihnen abnehmen und sie dadurch für die Zukunft vor dem Vorwurf schützen will, einer Ehrenpflicht, wie sie die Erhaltung von Altertümern ist, nicht genügt zu haben; im Interesse einer aktenmässigen Ergründung unserer Vergangenheit und um für die Zukunft die genaue Kenntnis unserer heutigen Zeit zu sichern, müssten sie mit Freuden alles, was sie an älteren und jüngeren Schriftstücken besitzen, sofern sie für die laufenden Geschäfte ihrer nicht mehr bedürfen, zusammentragen und dem Allgemeinen Archiv zur Aufbewahrung anbieten.

Werden diese Worte einen Widerhall finden, oder werden sie ungehört verklingen?

Zum Schluss sei es mir gestattet, allen denjenigen Körperschaften und einzelnen Männern, die mir während meiner Informationsreise und noch vor dem Antritt derselben behilflich gewesen sind, den Gemeinden, die mir ihre Archivalien zugänglich gemacht und wertvolle Auskunft gegeben haben, meinen ergebenen Dank auszusprechen.

Bibliographische Uebersicht

über die im Jahre 1904 erschienenen Schriften.

Von M. Brann.

I. Sammelschriften. Zeitschriften.

Altneuland, Monatsschrift für die wirtschaftliche Erschliessung Palästinas. I. Jahrgang, 12 Nr. Berlin 1904. 8.

Blätter für jüdische Geschichte und Literatur. Herausg. von Dr. L. Löwenstein. Beilage des »Israelit« in Mainz. V. Jahrgang, 12 Nr., Mainz, Joh. Wirth, 1904, 8.

Festschrift zur Jahrhundertfeier der Realschule der israelitischen Gemeinde (Philanthropin) zu Frankfurt am Main 1804—1904. Frankfurt am Main, Joseph Baer & Co. (10, 208, 464 SS. mit Fig. u. 13 Tafeln) gr.-8.

Günzig, Dr. J., האשכול Zeitschrift für hebräische Literatur u. Wissenschaft des Judentums. Bd VI. Krakau, Jos. Fischer, 1904 (276 S.) 8. Kr. 3.—.

Horodezky, S. A., הגרן Hagoren. Abhandlungen über die Wissenschaft des Judentums, Band V. Berditschew, Scheftel 1904. (160 S.) 8. Rub. 1.10.

Jahrbuch für jüd. Geschichte u. Literatur. Hrsg. vom Verbande der Vereine f. jüd. Geschichte und Literatur in Deutschland. 8. Bd (III, 250 u. 50 S.) 8. Berlin, M. Poppelaner 1905. Mk. 3.

Reich, im deutschen. Zeitschrift des Zentralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens. X. Jahrgang, 12 Nr., Berlin 1904. 8.

Review, Jewish quarterly. Edited by J. Abrahams and J. C. Montefiore. London, Macmillan & Co., Vol. XVI., 4 Nr., 8.

Revue des études juives. Publication trimestrielle de la société des études juives. Paris, A. Durlacher 1904, Tomes XLVII et XLVIII. Nr. 95—98. 8.

Rivista israelitica. Periodico bimestrale per la scienza e la vita del giudaismo. Florenz, 6 Nr., 1904. 8.

Szemle, magyar-zsidó. Herausg. von Dr. Ludwig Blau. Budapest, Athenaeum, XXIII. Jahrgang 1904, 4 Nr., 8.

Vierteljahrschrift f. Bibelkunde, talmudische u. patristische Studien, hrsg. von Dr. M. Altschüler. II. Jahrg. (160 S.) Berlin, S. Calvary & Co., 1904. gr.-8. Mk. 15.—.

II. Hebräische und aramäische Sprachwissenschaft.

Weikert, P. Thomas Aq., Grammatica linguae Hebraicae cum chrestomathia et glossario studiis academicis accomodata necnon in usum domesticae disciplinae scripsit. Romae, Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1904. (XXX, 440 S.) 8. Lire 12.—

III. Bibelwissenschaft.

Urquhardt, J., Die neueren Entdeckungen und die Bibel. I. Bd. Von der Schöpfung bis zu Abraham. Uebers. von E. Spliedt. 4. Aufl. Stuttgart, M. Kielmann, 1904. (XVI, 341 S.) 8. Mk. 4.—.

— Die neueren Entdeckungen und die Bibel. V. Bd. Von den Büchern der Chronica bis zum Evangelium Johannes. Uebersetzt von E. Spliedt. Stuttgart, M. Kielmann, 1904. (XII, 376 S.) mit Abbild. 8. Mk. 4.—.

Bevier, E. L., Bibel oder Babylon? Aus dem Englischen. Elberfeld, F. Hassel in Komm., 1904. (28 S.) Mk. —.50.

Bezold, C., Die babylonisch-assyrischen Keilinschriften und ihre Bedeutung für das alte Testament. Ein assyriologischer Beitrag zur Babel-Bibel-Frage. Mit 100 Anm. u. 12 Abb. Tübingen u. Leipzig 1904. (67 S.) 8.

— Die Schöpfungslegende. Babylonisch-assyrische Texte. I. (In: Kleine Texte für theolog. Vorlesungen und Uebungen, Herausg. v. H. Lietzmann, Nr. 7.) Bonn, 1904. (20 S.) 8.

Harper, R. F., The code of Hammurabi, King of Babylon, about 2250 B. C. Chicago and London 1904. 8.

Horovitz, Jakob, Babel u. Bibel. Randglossen zu den beiden Vorträgen Friedrich Delitzschs. Frankf. a. M., F. Kauffmann, 1904. (45 S.) 8. Mk. 1.—.

Jeremias, Pfr. Dr. Alfr., Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion. Auf Grund e. Vortrages, geh. auf dem II. internationalen Kongress f. Religionsgeschichte zu Basel, 1904. Leipzig, J. E. Hinrichs Verlag 1904. (48 S.) 8. Mk. —.80.

(Fortsetzung folgt.)

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. Brann in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Pressburg.

Assyriologische Studien*).

Von Dr. D. Feuchtwang.

V.

תהום und Tiâmat.

Das Wort תהום gehört zum Urbestand der semitischen Sprachen. (Vgl. Barth, Babel und israelitisches Religionswesen S. 25). »Die alten Araber nannten das Gestadeland des roten Meeres tihâmat = Meerland«. Das Vorkommen von תהום und תהומות in den heiligen Schriften lässt nicht, wie Gunkel (in seinem Buche Schöpfung und Chaos, S. 29—114) und dessen zahlreiche Anhänger, denn er hat Schule gemacht, es durchaus wollen, unbedingt darauf schliessen, dass Niederschläge der babylonischen Tiâmat-Vorstellung vorlägen, wenn auch einige Stellen verräterisch aussehen.

Von vornherein muss gesagt werden, dass sich die hebräischen Seher und Dichter im allgemeinen wohl gehütet hätten, so krasse, mythologisch-heidnische Bilder zu gebrauchen oder sie in dem Vorstellungskreise ihrer Hörer wachzurufen. Die babylonische Weltschöpfungslegende vom Kampfe Marduks (Licht) mit dem Ungetüm Tiâmat soll nach Gunkel vielen Stellen zugrunde liegen. Dass der mythische Kampf aus dem Bericht von Genes. I ausgemerzt ist, sei dem priesterlichen (monotheistischen) Verfasser zu gute zu schreiben. Die klassische Stelle aus dem babylonischen Epos, das ich sonst als bekannt voraussetzen muss, lautet:

»Es trat nieder Bel (Marduk) den Leib der Tiâmat (Weib) mit der schonungslosen Waffe spaltete er ihren

*) Vgl. diese Monatsschrift 41. (5.) Jahrg. S. 193–203; 385—392; 577—595; 42. (6.) Jahrg. S. 145–154.

Schädel, durchschnitt ihr die Adern ihres Bluts und liess es vom Nordwind ins Verborgene bringen. Das sahen seine Väter, freuten sich, frohlockten, Friedensgeschenke liessen sie bringen für ihn.

Da ward Bel besänftigt, als er ihren Leichnam betrachtete. Er zerschlug sie, wie einen . . . in zwei Teile; eine Hälfte nahm er, machte sie zum Himmelsdach, zog eine Schranke davor, stellte Wächter hin, ihre Wasser nicht herauszulassen, befahl er ihnen, den Himmel entsprechend der unteren Welt befestigte er, stellte ihn dem Ozean gegenüber« . . . . . .

Tiâmat: [תהום]ות ist das Chaos, der Urstoff. Das Gemeinsame des biblischen und babylonischen Berichtes ist, dass aus dem Chaos der Himmelsraum von den unteren Welten getrennt wird, die oberen von den unteren Gewässern. Von einer Spaltung des Tehôm ist im biblischen Berichte nicht die Rede, wohl aber werden deutlich die Gewässer ober und unter dem Himmel unterschieden.

Gunkel behauptet nun (l. c.), dass an zahlreichen Stellen der HS. deutliche Spuren dieser babylonischen Ursage vorhanden sind. So: Jes. 51, 9 (das ist die Stelle, von welcher Delitzsch in seinem ersten Vortrage pag. 34 mit ebensoviel Pathos als schwülstiger Übertreibung spricht) Jes. 30, 7; 27, 1; Ps. 74; 87, 4; Hiob 26, 12 und 9, 13; (vgl. 3, 8). Sämtliche Stellen sind von Barth (l. c.), König (Bibel und Babel, 7. Aufl., S. 30 ff.) und vielen anderen Forschern eingehend behandelt worden.

Barth kommt zu dem Resultate: »Eben weil im israelitischen Religionsbewusstsein der Gedanke unmöglich war, dass ein mythisches Götterwesen, wie das verkörperte Meer, die babylonische Tiâmat, Gott im Kampfe entgegentreten könnte, wird eine heidnische Erzählung vom Ungeheuer, das sich Gott entgegenstellt, auf Egypten, die Meeresmacht, übertragen, welche einst Gott bekämpft hat,

indem sie Israel knechtete und trotz Gottes Geheiss nicht freigab«.

König gibt auch dies nicht zu und will nur für Hiob 9, 13 und 26, 12 ein Hineinspielen jener Ursagen gelten lassen, macht aber (mit Barth S. 27) darauf aufmerksam, dass hier Aussprüche ausländischer Sprecher vorlagen und dass Volksvorstellungen und legitime Religion in Israel nicht dieselben Grössen wären.

Uns ist gewiss und wird bei tieferem Studium immer gewisser, dass in der Genes. nichts von dem Kampfe mit dem Urozean oder mit Tiâmat zu finden ist. Es muss aber auch konstatiert werden, dass nirgendwo, wo תהום in der HS. gebraucht wird, etwas von bab. Vorstellung durchschimmert. Man prüfe die 35 Stellen, an welchen es vorkommt und man wird nichts dergleichen entdecken können. Dies führt uns aber auf eine Stelle, welche uns zu der Vermutung Anlass gibt, dass sich im Talmud Reste, schwache, aber doch erkennbare Reste, jener Tiâmat-Sage erhalten haben[1]). Zu der Stelle Ps. 42, 8: תהום אל תהום קורא לקול צנוריך gibt es einige recht interessante Midrasch- und Talmud-Bemerkungen, die wir uns näher ansehen wollen.

B. Taan. 25 b wird gemeldet: אמר ר' אליעזר כשמנסכין את המים בחג תהום אומר לחברו: אבע מימיך! קול שני ריעים אני שומע שנאמר: תהום אל תהום קורא וגו', אמר רבה לדידי חזי לי להאי רידיא דמי לעיגלא ופירסא שפוותיה וקיימא בין תהומא תתאה לתהומא עילאה. לתהומא עילאה אמר ליה: חשור מימיך לתהומיה תתאה אמר ליה אבע מימיך.

Der Ursprung des »Wasseropfers« ist bekanntlich dunkel. Die Ansicht der meisten Kritiker[2]) geht dahin, dass die Wasserlibation am Sukkotfeste überhaupt ein Rest alter aussergesetzlicher Volkssitte sei. Dagegen spricht nun allerdings die Talmudüberlieferung (Taan. 2b): אמר רבי יהודה בן

[1]) Vgl. Daiches: Z. f. A. XXVII, 394 ff.

[2]) s. Stade, Geschichte des Volkes Israel I, 495. Baudissin, Studien II, 150. 170. 180.

בתירא נאמר בשני ונסכיהם' ונאמר בששי ונסכי'ה ונאמר בשביעי כמשפטם' הרי מ'ם יו'ד מ'ם הרי כאן מ'י'ם' מכאן רמז לניסוך המים מן התורה.

Der Talmud bemüht sich für den tiefgewurzelten Brauch, dem augenscheinlich die höchste Bedeutung zugeschrieben wurde, eine Stütze (רמז u. אסמכתא) in der Thorah zu sichern. Es gab aber darüber grosse Differenzen und Kontroversen. Nach den einen hätten die Propheten den feierlichen Umzug um den Altar und das Wasseropfer am Laubhüttenfeste eingeführt (Sukka IV. 55 b, 47).

R. Nathan u. R. Jochanan führen den Brauch auf Moses zurück, nach anderen sei das Wasseropfer in der Thorah vorgeschrieben. Die Sadduzäer[1]) bekämpften diesen Brauch mit manchen anderen auf das Heftigste. Wurde doch ein Opfernder, der die Wasserlibation zu Boden und auf seine Füsse schüttete, dafür empfindlich gestraft, weil man ihn offenbar des Einverständnisses mit den Sadduzäern verdächtigte.

Maimonides gibt sich alle erdenkliche Mühe, dem Gebrauch Weihe und Würde zu verleihen und sagt: ניסוך המים בהג ה'ל'מ' ויש לו רמזים נסתרים בתורה ואותם שאינם מאמינים בתורה שבעל פה [Sadduzäer] אינם מאמינים בניסוך המים.

Die geheimnisvollen Andeutungen gaben natürlich Anlass zu allen möglichen Mystificationen und abenteuerlichen Deutungen und Auslegungen (vgl. Taan. I. divv. I. Abschn.). Es ist von Wichtigkeit, dass an diesem Feste, an welchem nach uralter Überlieferung über das Wasser Gericht gehalten (בחג נידונין על המים), das Wasseropfer dargebracht wurde. Die Libation geschieht in höchst feierlicher Weise. Die שמחת בית השואבה trägt fremden, nichtjüdischen Charakter; die Fackeltänze, an denen sich allerdings die Vornehmsten und Frömmsten beteiligen, die Volksbelustigungen, Illuminationen scheinen doch nicht

[1]) s. Büchler, Die Priester und der Kultus, pag. 113 u. 203. Weiss, Tradition I, 118. Büchler, Das Synedrion in Jerusalem, pag. 63, Anm. 1.

ursprünlich jüdisch zu sein[1]). Das ausgegossene Wasser fliesst mit dem Weinopfer durch je ein שית (semitisches Urwort vgl. Barth. Nominalbildung in d. semit. Sprachen S. 7.). Die zwei שיתין (Kanäle, vgl. אבן שתיה von dem es heisst, dass man von ihm aus die Welt gründete, also auch Hinweis auf die Schöpfung) führen das Wasser resp. den Wein bis zum Bache Kidron oder bis zum תהום. So wie es vom Wasseropfer und von den damit verbundenen Feierlichkeiten heisst, dass sie schon bei der Weltschöpfung waren שמחת בית השואבה רב נחמן אמר מצוה חשובה היא ובאה משׂשׂת ימי בראשית, so heisst es auch von den beiden שיתין (Sukk. 49a). אמר רבי בר בר חנה שיתין ששת ימי בראשית נבראו ויורדין עד התהום. Die beiden Kanäle reichen bis an den Tehôm, und daran schliesst sich die alte Tradition: תנא דבי רבי ישמעאל: בראשית; אל תקרי בראשית אלא בראשית. Damit sollte natürlich das ehrwürdige Alter dieses merkwürdigen, aber nicht ganz verständlichen Brauches angedeutet werden, um ihn gegen die Sadduzäer zu schützen. Mit diesen Äusserungen ist aber auch klar bewiesen, dass die Sadduzäer das richtige Gefühl hatten, wenn sie vermuteten, dass vielleicht gar heidnische Momente sich in die Festgebräuche eingeschlichen hatten, die freilich durch die Zeit sanktioniert und dem Volke, wie dessen öffentlichen Vertretern zum unentbehrlichen Bedürfnis geworden waren.

Der Wassergeist רידיא (nach Kohut, Angelologie, S. 43 ff. = Ardvi-Cura = Geist der himmlischen und irdischen Gewässer), welcher nach jenem Ausspruche Rabbahs zwischen dem oberen und unteren Tehôm steht und dessen von ihm gelegentlich der Behandlung des Wasseropfers ge-

[1]) Venetianer, Die Eleusinischen Mysterien pag. 6 ff. Rüppel, Reisen in Abessynien pag. 42—44. Kremer, Mittelsyrien und Damaskus 121. Gardin, Voyages en Perse II, 270. Goldziher, Islam, 140. Funk, Juden in Babylon I, 23.

dacht wird, bei welchem »ein Tehôm dem anderen zuruft« (spätere Deutung Wasseropfer dem Weinopfer); der Hinweis ferner, dass das Wasseropferfestrituale[1]) und die beiden שיתין bei der Urschöpfung schon gewesen seien; dies alles lässt vermuten, dass hier Reste mythischer Vorstellungen vorhanden sind, deren Ursprung allerdings in Babylonien zu suchen sein wird, die über die Perser zu den Israeliten gekommen sein müssen. Wir haben einen deutlichen Zusammenhang zwischen der Schöpfung, den beiden Tehôm (gespaltene Tiamat), einen Hinweis auf die Urzeit und die Gewalt des Wassers.

Die späthebräische Poesie hat sich natürlich die Gelegenheit nicht entgehen lassen, aus diesen phantastischen Dingen Kapital zu schlagen, und wir finden sie im Tal und namentlich im Geschem Kalirs reichlich verwertet. Gott ist der »Rufer der Gewässer Rahabs« (קורא מי רהב), wo רהב = תהום = ים ist. Die Erklärerer bemerken: שר של ים רהב שמו. Die Identifizierung ist deshalb interessant, weil daraus hervorgeht, dass die Späteren (wie Gunkel) bei der Nennung von Rahab nicht nur an Egypten, sondern an den Urozean dachten. Im Ritus für Schem. Azer., der ja vom Gedanken des Wasseropfers und Wasserfestes nebst der Bitte um Regen getragen ist, wird gleich zu Anfang der Kerobah אף ברי angerufen, mit Anwendung von Hiob 37, 11 zu welchem Vers Raschi (?) bemerkt: אף ברי שם מלאך המטונה על העננים והוא ימיץ ענן ממרו של חמקום.

Zunz (Gott. Vortr. 2. Aufl. pag. 398 a) bemerkt richtig: dass אף ברי der Name eines Engels sei, findet sich nur Tos.

[1]) Sukka 48 a; 49 a. 50 b. 53 a. Jer. IV, 55b, 47. Jom. 20 b; 11 a. 52 b. Meïl. 11; Sanh. Jer. X. Middoth I, 4, III, 3; R. Hasch. 16 a. Taan. 2 a. Toseft. Jom. III, 6. Midr. Ber. R. Sect. 70. Targ. Onk. Kohel. 3, 11. Exod. 28, 40.

Nidda 16 b, ferner Raschi zu Hi. 37, 11 und zu Taan. 7 b, Commentarien, die dem Raschi abgesprochen werden.

Wenn auch der mythologische Hintergrund den Dichtern gewiss nicht gegenwärtig war und es ihnen ferne lag, solche Vorstellungen zu erwecken, so ist doch aus dem ganzen Zusammenhang zu entnehmen, dass die Besänftigung der Wassergeister (vgl. den Ritus am Hosch. rabbah) und die Anrufung ihrer segnenden Kraft ursprünglich mitgewirkt haben müsse. Die oberen und unteren Tehômot, welche der Geist רוּחַ anruft, scheinen mir nichts anderes zu sein, als Reste der gespaltenen Tiâmat im bab.-assyr. Epos.

VI. Sabbat ein Unglückstag.

Es darf als bekannt vorausgesetzt werden, dass die alten Babylonier wohl etwas Ähnliches aber doch wieder ganz Verschiedenes wie den Sabbat gekannt haben.

Das Vokabular II R. 32 Nr. 1 nennt Z. 16ab auch einen ûm nûh libbi (ilâni) d. i. »Tag der Beruhigung des Herzens der Götter«. Es ist der Gegensatz zum »Tag des Zorns« = ûm uggati. Als Synonym steht daselbst ša-pattum = ša-bat-tum = שבת. Es ist zweifelhaft, ob dieser Tag auch als Ruhetag gegolten hat. Im Festkalender IV R. 32, 33 wird der 7., 14., 19., 21. und 28. Tag eines Monats als šabattu bezeichnet und es heisst von ihm:

VII. Tag. »nubattum. Marduk und Sarpanit geweiht; günstiger Tag. Böser Tag. Der Hirte (König) der grossen Völker. Fleisch, das auf Kohle gelegt ist, Speise, die mit Feuer in Berührung gekommen, soll er nicht essen; seinen Leibrock soll er nicht wechseln, reine Gewänder soll er nicht anziehen, Libationen soll er nicht ausgiessen; den Wagen soll er nicht besteigen; das Weib soll mit dem Manne nicht sprechen am Orte der Heimlichkeit; der Magier soll keine Beschwörung verrichten; der Arzt soll seine Hand nicht an den Kranken legen; einen Fluch zu verhängen ist der Tag nicht geeignet. Bei Morgenanbruch

soll der König sein Opfer vor Schamasch, vor Belit-matata, vor Sin, vor Belit-ili bringen, Libation ausgiessen und seine Händeerhebung wird vor der Gottheit angenehm sein«.

Dieser siebente Tag ist ein nubattum (Ruhetag?); es ist ein böser Tag, der durch die Beobachtung ritueller Vorschriften vielleicht zum Segenstag werden kann.

Entgegen der Bemerkung Kittels (die babylonischen Ausgrabungen und die biblische Urgeschichte, S. 33), welcher sagt: »Entscheidend ist, dass es sich hier um »Unglückstage« handelt — wo heisst in Israel der Sabbat so?«[1]) — sagt Alfr. Jeremias: »Nun, die späteren Juden wenigstens kannten diese Anschauung, sie kannten sogar den Zusammenhang mit den Planeten! Im Talmud wird erzählt, Moses habe seinen Landsleuten bei Pharao in Egypten einen Ruhetag ausgemacht. »Und welchen Tag würdest du hierzu am geeignetsten halten?« fragte der König. »Den dem Planeten Saturn geweihten siebenten; Arbeiten, an diesem Tage verrichtet, pflegen ohnehin nicht zu gedeihen«.

Delitzsch zitiert diese Stelle in B. u. B. I, S. 62. Beide verschweigen die Quelle; beide haben sie nicht befragt. Denn gemeint kann nur die bekannte Midraschstelle (Schem. Rabb. Sect. I) sein, welche zur Erklärung des ישמח משה in jedem commentierten Siddur zitiert wird; von der Begründung jedoch, dass an dem Saturntage Arbeiten nicht gelingen, ist keine Spur[2]). Die Herren sollten doch etwas sorgfältiger sein. Nicht vergeblich aber wäre es gewesen, wenn sie nach der Idee des Sabbats als eines Unglückstags geforscht hätten; denn sie steht klipp und klar im Talmud. In einer auch sonst interessanten Controverse, in welcher der Streitpunkt ist, ob Israels Schicksal von den Sternen abhängig ist oder nicht [— יש מזל לישראל

[1]) Vgl. die treffliche Ausführung bei Barth. l. c. S. 6 ff. König l. c. 32 ff. Alfr. Jeremias »Im Kampfe um Babel und Bibel« S. 24.

[2]) Soweit ich sehen kann kennt dieses Motiv nur Abudirham (Venedig 1546), pag. 37 a. 1.

[אין מזל לישראל] werden die sieben Wochentage und ihre Planeten aufgezählt (Sabbat 156a u. b). Das Geschick des Menschen wird davon abhängig gemacht, an welchem Schöpfungstage (jüdischer Standpunkt) oder unter welchem Planeten (heidnischer, babylonischer Standpunkt) er geboren ist. Da heisst es nun: »Wer am Sabbat geboren ist, stirbt am Sabbat«; und ferner: »Wer unter dem Stern Sabbatai-Saturn geboren ist, wird ein Mann, dessen Pläne misslingen«; dagegen bemerkt natürlich ein anderer, dass die gegen ihn geschmiedeten Pläne misslingen; einerlei, die Idee bleibt dieselbe. Es ist nun vollkommen evident, dass hier babylonisch-persische Vorstellungen hineinspielen. Es gilt ja als Grundsatz, dass überall, wo im Talmud astronomisch-astrologische Themata (Namen der Monate und Engel) behandelt werden, babylonische Einflüsse anzunehmen sind. Das weiss der Talmud selbst am besten. Und auch an unserer Stelle tritt der כלדאי = Chaldäer[1]) auf. Man soll die Chaldäer nicht befragen. (Pesach. 113 b, vgl. Tos. Sabb. 156 b, s. v. כלדאי). Die ältesten und jüngsten Erklärer sind darüber einig, dass darunter die babylonischen Astrologen zu verstehen sind. Haben sich doch Astrologenschulen in den uralten Kultstätten Borsippa, Uruk, Babylon, bis in die nachchristliche Zeit erhalten (Zeitschr. f. Assyr. VI. p. 29 ff.). Lucrez, Strabo, der ältere Plinius und Curtius Rufus wissen davon zu erzählen. Der am Hofe des grossaramäischen Königs Sohamus lebende Literat Jamblichius (164 n. d. g. Z.) lernt nach seinem eigenen Zeugnis bei einem babylonischen Hofmeister babylonische Sprache, Literatur, Wissenschaft und Magie. Die letzten Keilschriftzeichen auf einer Originalinschrift haben wir aus dem Jahre 68 n. d. g. Z. und das ist ein astronomischer Text!

Einer der besten Freunde des grossen Gelehrten und

[1]) Vgl. המלאה שבערכין Artik. כלדאי.

bedeutenden Astronomen Mar Samuel war ein solcher כלדאי; nämlich ein gewisser אבלט (vgl. Sabbat 156 b; 129 a; Ab. Sar. 30 a; Jerus. Sabbat III. 4; Hoffman: Mar Samuel pag. 17 ff.). Gerade an der von uns behandelten klassischen Stelle wird von einer Zusemmenkunft und einer Weissagung dieses אבלט erzählt. Raschi erkennt an allen Stellen, da dieser Mann auftritt, dass es ein chaldäischer Seher, Astronom und Astrolog sein müsse. Mir ist es wahrscheinlich, dass wir unter diesem אבלט einen Mann namens E (oder Ea) uballit d. h. »Gott Ea spende Leben« zu erblicken haben. (Vgl. Sin-uballit = סנבלט).

Keinen Augenblick werden wir darüber staunen um die Zeit Mar Samuels, der 165 geboren ist, einem echt babylonischen Namen zu begegnen, da wir doch wissen, dass bis ins dritte nachchristliche Jahrhundert hinein die babyl. Astrologen-Schulen erhalten waren und noch weit in die späthellenistische Zeit die babylonisch-assyrische Sprache mit aramäischen Elementen versetzt, lebendig war und dass im Jahre 1902 eine assyrische Liste aus spätbabylonischer Zeit gefunden wurde, welcher die griechische Übersetzung beigegeben ist. Am Hofe der römischen Kaiser waren die beliebtesten und angesehensten Astronomen nicht nur die sogenannten, sondern die echten »Chaldäer«, welche auch Iuvenal kennt.

Es darf uns also auch nicht wundern, dass die altbabylonische Vorstellung vom Sabbat als Unglückstag sich bis in spättalmudische Zeit fortüberliefert hat.

Beleuchtung einiger neuerer Emendationsversuche im Alten Testament.

Von S. Eppenstein.

Neben dem Versuch, die Bibel in alle möglichen Bestandteile zu zerstückeln, mit dem seit Graf-Wellhausen gegen das Alte Testament operiert wird, gilt es als ein weiteres Erfordernis der modernen Exegese, auch den Text in bezug auf einzelne »unverständliche, korrumpierte Worte« zu »verbessern« und an deren Stelle irgend einen »verständlicheren« Ausdruck zu setzen. Wie gegen das erstgenannte Unwesen Stellung zu nehmen ist, lehrt besonders D. Hofmanns grundlegendes standard work: »Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausen'sche Hypothese« (Berlin 1904). Nicht minder wichtig aber ist es, gelegentlich einmal auch einen kritischen Blick auf die moderne exegetische Kleinarbeit der Konjekturalkritik zu werfen. Zumeist entstehen nämlich die »Textverbesserungen« aus der Unterlassung, die alten jüdischen Versionen zu befragen und des Hilfsmittels der Vergleichung mit den verwandten Idiomen, speziell des Arabischen[1]), sich zu bedienen. Viel könnten die neueren Exegeten besonders in letzterer Hinsicht lernen aus den Schriften der alten

[1]) Den Wert dieser Sprache für die Erklärung des Alten Testament hat letzthin wieder A. S. Jahuda in seinem gediegenen Aufsatz »Hapax legomena im Alten Testament«; S.-A. aus Jewish Quarterly Review 1903, ins rechte Licht gerückt. Ich benutze diese Gelegenheit, um darauf hinzuweisen, dass das von diesem p. 3—4 behandelte שגלשו, Cant. 4, 1; 6, 5 von Ibn Ganâch, nach dem Original, ed. Neubauer, col. 137, 26—27 eigentlich gar nicht, und in der hebräischen Übersetzung, ed. Bacher, p. 94, auch nur ungenau erklärt wird. Das richtige haben der dem Jos. Kimchi zugeschriebene Kommentar zum »Hohen Lied«, der demnächst durch mich in dieser Zeitschrift veröffentlicht wird, und Saadia Ibn Danân, bei Kitâb-al-Ussûl im Anhange s. v. — Ferner bemerke ich, dass das von Jahuda, p. 10, mit arab. קצף »spalten« verglichene קִצְּפָה Joel 1, 7, schon so erklärt wird von Juda ibn Koreisch, Risâle, p. 82 Ende.

jüdischen Philologen, die teils selbst ihnen zugänglich sind, teils in den letzten Jahren in ihren Ergebnissen für das philologische Verständnis des Alten Testament näher dargestellt worden sind. Besonders kommen in Betracht: Juda ibn Koreîsch Risâle, ed. Goldberg, Paris 1857; Jona ibn Ganâchs Wörterbuch, Kitâb-al-Usûl, ed. Neubauer, Oxford 1875, und Isaak ibn Barûn's Kitâb-al-Muwâzanâ, ed. von Kokowzoff, St. Petersburg 1893[1]). Die Analogien der beiden erstgenannten Autoren sind teilweise schon von Gesenius im thesaurus und von Franz Delitzsch in seinen Kommentarien nicht ohne Nutzen herangezogen worden. Leider glaubt die neuere exegetische Schule dieses Hilfsmittels entraten zu können. Mit welchem Rechte jedoch dies geschieht, sollen diese Zeilen zeigen, in denen einige in Stades ZATW. Jahrg. 1903 vorgeschlagene Emendationen zurückgewiesen werden und der richtige Sinn der betreffenden Worte ermittelt werden soll.

1. ZATW. 1903, p. 15—16. Die richtige Erklärung für ואנוהו Exod. 15, 12 findet sich schon bei Juda ibn Koreîsch. In seiner Risâle p. 12—13 vergleicht er es mit arab. נָוַהּ »jemanden erheben, seiner lobend gedenken« und weist auch hin auf die arab. Wendung נָוַהּ בּזִכְרה jemandes Andenken, Namen preisend hervorheben«. Darnach schliesst

[1]) Die hebr.-arab. Sprachvergleichung des ersteren ist von mir in dieser Monatsschrift behandelt worden, Jahrg. 44, p. 486—507, die des Ibn Ganâch hat Bacher in seiner Schrift Die hebr.-arab. Sprachvergleichung des J. G., Wien 1884 ausführlich behandelt auf Grund des arab. Original, während die hebr. Übersetzung des Ibn Tibbon nur ein unvollkommenes Bild dieser Seite des Wurzelwörterbuches bietet. Isak ibn Barûns Leistungen sind in meiner Abhandlung: Ishâk ibn Baroun et ses comparaisons de l'hébreu avec l'arabe, in RÉJ 1901 eingehend dargestellt worden, (auch als S.-A., Paris, Durlacher 1901 erschienen), nachdem schon Bacher in Stades ZATW. 1894 kurz das Werk skizziert hatte. Wir dürfen vielleicht in einiger Zeit weitere Fragmente des Muwâzana, von Kokowzoffs bewährter Hand erwarten.

sich ואנוהו passend dem Parallelismus וארוממנהו an, und gibt einen besseren Sinn, als die Zusammenstellung mit נאה »schön« oder נָוֶה »Wohnung«. — In diesem Zusammenhang sei auch versucht וְלֹא יְנָוֶה Habakuk 2, 5 zu erklären, das auch im Sinne von »erhaben, fest sein« aufzufassen ist; d. h. der Wein ist treulos gegen den Schlemmer, denn, wenn er ihm auch vorübergehenden Mut, יהיר, einflösst, ולא ינוה verleiht er ihm doch keine Festigkeit, so dass die schlimmen Folgen sich alsbald einstellen.

2. Ibid p. 285. ארבות ידיו Jes. XXV, 11, ist auch ohne Emendierung verständlich. Der Zusammenhang weist ganz entschieden darauf hin, dass darunter irgend ein Glied zu verstehen ist, wie es eigentlich schon Jonatan ben Usiel, der es mit אשות ידוהי übersetzt, und David Kimchi im Komm. a. l., der es mit אצילי ידיו erklärt, aufgefasst haben. Zur Etymologie des Wortes ist zu bemerken, dass es nach dem Arabischen zu erklären ist, wie der im XVI. Jahrhundert lebende Abraham Gabison in einem Anhang zu dem den Titel עומר השכחה führenden, durch Parallelen mit arabischen Sprüchen sehr lehrreichen Proverbien-Kommentar seines gleichnamigen Verwandten bemerkt. In einem Exkurs, der sich mit der Wichtigkeit des Arab. für die Bibelerklärung befasst, und manche treffende Vergleichung enthält[1]), weist er auch auf ארבות ידיו hin, das von den anderen Exegeten nicht richtig erkannt sei und fährt dann fort: אמנם המרפקים של הידים נקראים בערבי עם האצילים אל ארבייא ומה שתחת הארכובות גם כן נקראים ארבייא בערבי. Das Gabison hier vorschwebende Wort mag in dem ihm wohl besonders geläufigen maghrebinischen Dialekt ארבייא gelautet haben, was ich aus Mangel an einem einschlägigen Wörterbuch nicht verifizieren kann. Indessen sei darauf hingewiesen, dass

[1]) Vgl. hierüber auch Schreiner in seiner Studie über Mose Ibn Esras Poëtik und Rhetorik u. d. T.: Le Kitâb Al-Mouhâdara w'al-Moudhakara de Moïse ben Ezra et ses sources, Paris, Durlacher 1902, p. 7, Anm. 3.

das arab. Originalwörterbuch Kamûs eine Form אַרב in der genannten Bedeutung kennt, wie aus folgender Angabe hervorgeht, die sich s. v. ארב findet: ואלרגל תסאקטת אעצאעה וקטע אַרבה ואַרבת מן ידיך סקט אראבך מן אלידין כאצה, so dass die Bedeutung des Wortes als Glied der Hand nach dem Arab. jedenfalls gesichert ist. Vielleicht hat ארבות denselben Sinn wie אצילות ידיך Jer. 38, 12, Ez. 13, 18 das Jonatan ben Usiel mit מרפקין wiedergiebt, Isaak ibn Barûn, Muw. p. 40 s. v. mit arab, אצול ידין gleich אבאט = Achselhöhlen vergleicht.

3. Ibid. p. 439. Nestles Emendation von נשקו in Ps. 2, 11 erübrigt sich bei genauer Erkennung des Wortes. נשק gewöhnlich mit »küssen« übersetzt, bedeutet eigentlich entsprechend dem arab. נסק »jemanden folgen, mit ihm verbunden sein«, — besonders in der III. Form — und zwar in einer gewissen Ordnung folgen. Hiermit vergleicht es auch Isaak ibn Barûn Muwâzana p. 70 st v. in bezug auf צדק ושלום נשקו Ps. 85, 11 »sie folgen einander in Ordnung«, ebenso ישק Gen. 41, 40: soll in Ordnung geführt werden[1]). Demnach bedeutet auch hier נשקו »folget ordnungsgemäss der Lauterkeit«, — so wird בר, den meisten jüdischen Exegeten gemäss, aufzufassen sein. Nun schliesst sich der Sinn dieses Verses auch passend den Vorhergehenden an[2]). Übrigens hat auch schon Ibn Ganâch im Wb. s. v. col. 464, 24 bemerkt, dass das Küssen ein Sichbegegnen[3]) und eine Annäherung der Lippen ist; unsere Stelle über-

---

[1]) Auch Saadia übersetzt letzteres mit ינקאד; cf. Pentateuchübersetzung, ed. Dérenbourg, Paris 1893, p. 65.

[2]) Sehr gezwungen ist die Deutung von H. P. Chajes in seinem im Kahanschen Bibelwerk erschienenen Psalmenkommentar, Schitomir 1903, p. 4, der unter Hinweis auf arab. נסק »in Ordnung bringen« בר nach dem Assyr. als »Widerspenstigkeit« auffasst, d. h. bringt eure Widersetzlichkeit in Ordnung, tut Busse.

[3]) In diesem Sinne übersetzt Saadia נשקו Psalm 85, 11 mit אלתקוא »begegnen sich« (ed. Hofmann, p. 7, ed. Galliner p. XXI).

setzt er auch richtig, allerdings ohne auf das Arab. zu verweisen, mit אֱלֹת זמוּ »schliesst euch an«.

4. Ibid. p. 343. In Hosea 8, 9 שְׁבָבִים. Bereits die alten jüdischen Erklärer haben dies Wort richtig erklärt im Sinne von »Stücke, Splitter«. Schon Jonatan ben Usiel hat לנסרי לוחין. Das Wort wird von Raschi im Komm. a. a. O. mit dem talm. שיבא מכשורא, Babli Sanhedrin 7b, verglichen, von Gaon Haî, nach Mitteilung von Ibn Ganâch Wb. 697 mit dem nhbr. משבנין, d. h. zerbrechen, Babli Sabbat 87a. In betreff der Etymologie des Wortes sei bemerkt, dass Ibn Barûn, Muw. p. 97 s. v. es mit arab. سبّ »zerhauen« im übertragenem Sinn auch »tadeln« vergleicht[1]). Die erstere Bedeutung passt nun sehr gut in den Zusammenhang. Hierauf fussend, lässt sich auch das, meines Wissens, sonst nicht richtig erkannte hebr. שׁוּבב erklären, das in Ezechiel 38, 4 in der Form וְשׁוֹבַבְתִּיךָ und ibid. v. 8 als מְשׁוּבָּבֶת vorkommt. An ersterer Stelle heisst es: ich zerbreche, zerschmettere dich, an der anderen: vom Schwert zerschmettert, d. h. durch den Krieg zerstampft und verheert[2]). Ebendasselbe bedeutet auch ושובבתיך Ez. 39, 2 im Zusammenhang mit וששאתיך, das der Glossator der Rouener Handschrift von Ibn Ganâchs Wb. 693, Note 2 richtig mit arab. شوّش »in Verwirrung bringen« vergleicht.

[1]) Abraham Ibn Esra a. a. O. will es mit שביבים »Funken« gleichstellen, das aber nach Ibn Barûn l. c. Barth, Etymolog. Studien etc. Berlin 1894, p. 50, und Gesen. thesaurus, p. 1351 mit arab. شبّ »Hervortreten des Lichtes« zusammenzustellen ist.

[2]) Nachträglich finde ich, dass schon David Kimchi es in diesem Sinn erklärt, während Ibn Ganâh betr. שובבתיך nicht das Richtige trifft.

Geschichte der Familie Wallich.

Von I. Schultze.

(Fortsetzung.)

Vielleicht ein Bruder Abrahams war der schon oben erwähnte Moses David, mit dem Beinamen Tewele, der Arzt und Rabbiner von Trier war und ein Sohn des Isaak Wallich genannt wird[1]). Kaufmann druckt das dem Memorbuch von Trier entnommene Seelengedächtnis ab, wo er »Simeon, Moses Jacob David mit dem Beinamen Tewle Rofe« genannt ist. Er starb zu Trier am 5. Oktober 1691, ungefähr zu der gleichen Zeit, wo auch Abraham in Frankfurt gestorben sein muss. Jair Bacharach überliefert, nach Kaufmann a. a. O., von ihm, dass er gegen die Anwendung des Pilpul in der Predigt sich erklärt habe.

Zuerst wohnhaft in Fulda, wurde er 1671 von dort vertrieben und fand in Trier seine neue Heimat. Kaufmann sagt von ihm: »Angesehen als Arzt, hatte er auch eine ungewöhnliche rabbinische Gelehrsamkeit sich angeeignet, die ihm neben dem Ruhme seiner Abstammung und der Frömmigkeit seines Wandels die unbestrittene Führerschaft in seiner Gemeinde verlieh.«

Er hatte drei Töchter: Rachel, Bella (starb zu Trier 1703) und Gelche, vermählt mit Isak Eisik b. David Isachar, genannt Eisik Thal (d. h. Ehrenbreitenstein), starb 1722. Die dritte, Mamele, war die Gattin des Simon Rofe Wallich aus Koblenz und starb nach dem dortigen Memorbuch 1738, ihr Gatte bereits 1730, Mamele gehört also auch zur Familie der Koblenzer Wallichs[2]).

[1]) Siehe Kaufmann, letzte Vertreibung der Juden aus Wien p. 296; leider gibt hier Kaufmann nicht an, woher er geschöpft hat, dass David der Sohn des Isaak Wallich war.

[2]) Siehe unten.

Abraham Wallich hatte fünf Söhne: Löb, Isaak, Naphtali Herz, Meir und Salomon. Löb haben wir bereits als den Herausgeber der Harmonia Wallichia kennen gelernt. Er war wie sein Vater und seine Brüder, Arzt und eine bekannte Persönlichkeit im Anfang des 18. Jahrhunderts[1]).

Carmoly sagt von ihm: »Loeb W., fils du docteur Abraham et frère de Herz et d'Isaac W. fut un des médecins les plus recherchés à Francfort au commencement du dix-huitième siècle. Sa clientelle était prodigieuse et le nombre des guérisons, qu'il opéra, est infini. Avec une si grande réputation il n'a rien laissé cependant, si ce n'est quelques opuscules de son père, qu'il édita, entre Zeri ha-Schamaïmā, Thériaque du ciel, Francfort sur-le-Main, 1713, in 8°.

Er nennt sich selbst (Harmonia Wallichia, p. 43) רופא ולוי הקטן הצעיר ליב רופא בן המנוח ר' אברם רופא ז"ל וואליך ממשפחו' צרפות'ים. Über die letzte Angabe »aus der Familie der Franzosen« haben wir bereits oben in der Einleitung gesprochen.

Löb Wallich ist der Herausgeber dreier Schriften. Im Jahre 1700 gab er die bereits erwähnte Harmonia Wallichia seines Vaters heraus. Über eine Stelle darin sagt Schudt (A. A. O. II. p. 395) folgendes: »Es hat sonst Löb Wallich . . in seiner Harmonia Wallichia Medica p. 10 diesen Spruch (der beste Arzt gehört in die Hölle) von den fürwitzigen Weibern wollen annehmen, die sich unterstehen, den Kranken Arzney zu verordnen, die Medicos verachten und sich weiser als selbige dünken, wann er schreibt: der beste Arzt gehört in die Hölle, ist von solchen Weibern gesagt, die vorgeben, sie verstehen alles weit besser, als die besten Ärzte. Er sagte mir dabei mündlich, dass solche Weiber, weil sie den Brauch der nötigen Arzney verhinderten, an zunehmender Krankheit, ja oft auch am Tode des Patienten schuldig.«

[1]) Hist. d. médecins j. S. 210.

Ein zweites Buch: »צרי השמימה lat. Theriaca caelestis Walichia«, erschien in Frankfurt 1713 8.[1])

Nur vier Blättchen sind gedruckt. Der Verf. verlor bei dem bekannten Brand der Judengasse, am Mittwoch (24. Tebet 472 =) 14. Januar 1711 sein ganzes Vermögen und musste die Fortsetzung ungedruckt lassen.

Über einen groben Schnitzer, den Löb in einer Vorrede zu dieser Schrift begangen, berichtet Schudt a. a. O. II. p. 386:

»Es ist vor ein paar Jahren allhier durch den Judenarzt Löb Wallich mit grossen Ruhm- und Lobsprüchen eine hebräische Vorrede herauskommen auf den . . . Theriaca coelestis Wallichia, allwo nicht weit vom Anfang vorgegeben wird, dass Aristoteles wieder Mosen geschrieben habe . . . »Dieser Mann (Moses) hat vieles geschrieben, aber weniges mit Beweis bestätigt.« Er will aber des Aristoteles Wort selbst anbringen »וזהו על לשונו למיין«, d. h. und solches in seiner Sprach lateinisch«, da doch nicht die lateinische, sondern griechische Sprach des Aristoteles Sprach gewesen, und er kein einziges Wort Latein verstanden, und wann Aristoteles ein Lateiner wäre gewesen, würde er gewisslich dem Prisciano nicht so eine harte Ohrfeige gegeben haben, als unser Autor diese des Aristoteles vermeintliche Originalworte setzet in zierliches Latein: »De Mosin multa scribatur sed pauca probatur«, anstatt, dass der vermeintliche Aristoteles hätte sagen sollen: »a Mose multa scribuntur sed pauca probantur». Es ist aber der Grund selbst falsch, indem nicht Aristoteles, sondern der heidnische Medicus Galenus von Mose und Christo vorgibt, dass sie viel Gesetze geben, aber ohne erforderten Beweis usw.«

Als drittes erschien anno 1716 in deutscher Schrift: »Dankfest, zugleich auch Friede- und Freudenfest des

[1]) Vergl. Wolf, Bibl. Hebr. III, 1358 f. u. Steinschneider C. B. Nr. 5786, 2.

grossen Adlers, als wegen der am 15-ten April 1716 geschehenen höchst glücklichen Geburt d. Erzherzog von Östereich Leopoldus, cum figuris.« F. a. M.[1])

Es ist zum zweitenmal herausgegeben von Schudt in seinen Merkwürdigkeiten, Teil IV., p. 113 ff. und mit Anmerkungen versehen.

Die Schrift enthält die Beschreibung der Feierlichkeit, die die Frankfurter Juden ob der Geburt des Erzherzogs Leopold am 17-ten Mai 1716 begingen.

Über einen Anhang, den der Verfasser dieser Schrift beigab, heisst es bei Schudt:[2])

»Es hat der Verfertiger dieser heb. Schrift eine apologiam, defension oder Schutzschrift in hebr. Sprache angehängt, aber nur auf etliche, nicht an alle Exemplare drucken lassen, darin er erstlich sich entschuldigt, warum er seine Gedanken und Erzählungen über das Freudenfest nicht in hebr. sondern hoch-teutscher Sprache abgefasset; Allein da er hat wollen zeigen, wie auch die Juden die hoch-teutsche Sprache verstunden, hat er eben allermeist sehen lassen wie wenig sie darin kundig. Zum andern unter hohen Beteuerungen die Vorsteher und ganze jüdische Gemeinde versichert, dass er weder Wissenschaft noch Anteil habe an einigen Schriften, so durch Christen von der hiesigen Juden Tun bisher in Druck kommen. Dann weil man ihn von Seiten der Juden in Verdacht gehabt und ihm vorgeworfen, als wenn er mir viele Nachrichten in jüdischen Dingen gegeben, als ist er von vielen deswegen, wiewohl gewisslich ohne Schuld, angefochten worden, und wollte ich einen solchen Narren, der mich in Verdacht von Juden sonderlich gehabter Hülffe in Verfertigung meiner Bücher hielte, was anders sagen.«

Sodann behauptet Schudt,[3]) dass Löb Wallich in seinem Freudenfest ganze Stücke aus einer Schrift: »Auf

[1]) Steinschneider, a. a. O. Nr. 3.

[2]) a. a. O. IV. contin. III p. 136.

[3]) Suppl. ad. IV p. 46.

den tötlichen Hintritt ihrer Röm. Kais. Majestät Leopoldi glorr. Andenkens etc.« Prag, Breslau, 1705, herausgegeben von Daniel Springer Prof. der ling. Hebr. am Gymn. St. Elisabeth zu Breslau, entlehnt habe, und weist dies von einzelnen von Löb gemachten Wortspielereien nach, der doch ausdrücklich in seiner Schrift sagt: »Gegeben und zusammengesetzt aus selbst-eigener Invention dieser hierbeygesetzten Figuren«.

Und zum Schluss dieser Ausführungen sagt Schudt: »Ist etwas curieuses, dass diese jüdische Krähe sich mit christlichen Federn wollen schmücken .... Er hat nicht vermutet, dass sein Scriptum von mir ins Teutsche sollte übersetzt werden, und bei seinen Juden mit solcher Invention wollen gross machen, auch wohl nicht geglaubt, dass des sel. Herrn Springers Schrift von Breslau bis nach Frankfurt, oder in meine Hände und Wissenschaft würde kommen«.

Wenn man jedoch bedenkt, dass zu jener Zeit ein Abschreiben anderer Autoren vielfach, sogar von angesehenen Schriftstellern betrieben wurde, wird man auch Herrn Löb Wallich ob dieses Vergehens keinen allzu grossen Vorwurf machen können; ist doch andererseits vorgekommen, dass ganze Bücher wörtlich herübergenommen worden sind.

An einer anderen Stelle der angehängten Schutzschrift sagt der Verfasser über seine Verhältnisse:

»Ins besondern zu gegenwärtiger Zeit meines dürftigen und geringen Zustandes, darin ich die zehn Jahre stecke. Gewisslich, wo nicht gewesen wäre der Brand unserer Gemeine um unserer Sünden willen (der Brand am 24. Tebet, durch den er seine Bücher verlor), darum auch ich mein Weib und meine Kinder so Gott leben lasse, verfallen und von allem entblösst und bedürftig herausgangen und insgesammt von einem Ort zum andern elend gewandert. Diese 5 oder 6 Jahre bis hieher und ist niemand zu Hertzen gegangen, uns etwas Guts zu thun,

sondern im Gegenteil sind ihrer einige, ich will nicht viel davon sagen . . . usw.

Dieses hat geredet der geplagteste und verachteste unter den Menschen und der geringste unter den geringen in Israel, Löb Wallich, Arzt aus den Einwohnern zu Frankfurt am Mayn.« Er starb 1735.

Wir kennen von Löb Wallich einige Deszendenten, allerdings nur ihre Namen,[1]) Löb hatte zwei Söhne, Abraham, gest. 1727 und Isaak. Letzterer war vermählt mit Schönche Tochter des Jakob Schwed aus Kassel (gest. 1740). Ihr Grabstein ist abgedruckt in der Grabschriftensammlung von Horovitz, Nr. 5115.

Ein zweiter Sohn Abrahams und Bruder Löb Wallichs, war Isaak Wallich, der sich ebenfalls der Familientradition gemäss dem medizinischen Studium widmete. Wie sein Vater wandte er sich nach Padua und erwarb sich daselbst am 23. Juni 1683 die Doktorwürde in utraque facultate (Philosophia et Medicina). Das Doktordiplom ist abgedruckt von Kaufmann[2]).

Die Praxis übte er dann in Metz aus, wo sich noch zwei Brüder von ihm als Ärzte finden, Naphtali Herz und Meyer Wallich. Carmoly erzählt von ihnen: »Il (Naphtali Herz) avait encore un frère nommé Meyer Wallich qui pratiquait la médicine à Metz au commencement du dix-huitième siècle ainsi qu'il resulte d'un état de population israélite de Metz. (Cet état dont nous tenons une copie de M. Terquem ne porte pas de date, mais il existe, suivant l'inventaire des archives de l'ancienne communauté de Metz, que nous tenons également de la bonté de M. Terquem, une requette de notre Mayer W. daté de 1700). Ce même état parle aussi d'une veuve du médecin Isaac

[1]) Vgl. Carmoly, Die jüd. Ärzte in Frankf. Vergangenheit in Steins israel. Volkslehrer 6. Jahrg.

[2]) Revue des études juives, XVIII, p. 295, 96.

Wallich, probablement un autre frére de Meyer Wallich : Ces deux docteurs ont échappés aux recherches d. M. Bégin[1])«.

Unter dem Rabbinat des Gerson Oulif hatte die Gemeinde von Metz zu ihrem Arzt einen gewissen Salomon ben Baruch aus Lippstadt berufen. Da derselbe jedoch in seiner Übersiedlung säumte, nahm Naphtali Herz aus Frankfurt seinen Posten ein. Einige Zeit darauf traf Salomon ebenfalls in Metz ein und war keineswegs erfreut, als er das Nest schon besetzt fand. Es erhob sich nun ein erbitterter Streit zwischen den beiden, Salomon berief sich auf seine schriftliche Bestallung, Naphtali hielt seine Sache für die rechte, da er ja zuerst da gewesen war und bereits Praxis in Metz getrieben. Dem Nachfolger R. Gersons, R. Gabriel Eskeles, gelang es endlich 1695 eine Aussöhnung herbeizuführen[2]).

Glückel von Hameln erzählt in ihren Memoiren[3]), dass sie der Arzt Hirtz, d. i. unser Naphtali Herz Wallich, von Frankfurt nach Metz begleitet habe auf ihrer Reise, die sie von Hameln nach Metz im Juni 1700 unternahm, um mit Cerf Levi ihre zweite Ehe einzugehen. Ich übertrage die betreffende Stelle ins Deutsche : »Aus der heiligen Gemeinde Frankfurt bin ich ausgezogen mit meinem Geleitsmann (Leser). Habe in Frankfurt gefunden R. Liebermann aus Halberstadt, welcher ist aus Halberstadt nach Metz gezogen, seinen alten Vater R. Abraham Speier zu besuchen, auch R. Hirtz, den Arzt, welche mit mir gemeinsam nach Metz gefahren. Also haben wir gar eine hübsche Reis' gehat«.

Zu diesen vier Söhnen des Abraham kommt noch ein fünfter Salomo Rofe, der also auch Arzt war und im Jahre 1749 zu Frankfurt starb[4]).

[1]) Siehe auch Landau, Gesch. d. jüd. Ärzte Berl. 95.

[2]) Carmoly, hist. d. med. j., p 199.

[3]) Hrsgb. von D. Kaufmann, S. 294.

[4]) Cf. Carmoly, die jüd. Ärzte in Frankf, in Steins israel. Volkslehrer, Jahrg. VI.

Ein Sohn dieses Salomo, mit Namen Löb, starb 1783. Sein Grabstein findet sich in der Sammlung von Horovitz Nr. 3778.

Dieser Löb hatte einen Sohn Abraham, der, wie es scheint, schon 1799 starb. Süsche, die 1814 starb und auf ihrem Grabstein Frau des Abraham Wallich genannt wird (Horovitz Nr. 4763), war wohl die Gattin dieses Abraham.

Von Abraham kennen wir wiederum drei Söhne: Salomo; Michel gest. 1808; Löb gest. 1819; des letzteren Grabstein steht bei Horovitz unter Nr. 4966, er heisst dort Löb, Sohn des Abraham Rofe. Dieses Abraham Sohn ist vielleicht auch Feifer Wallich gest. 1810[1]) (sein Grabstein bei Horovitz Nr. 4617).

Ein Sohn eines der drei Brüder Meyer, Isaak und Naphtali Herz, die in Metz lebten, muss der Arzt Jakob Wallich sein, der um die Mitte des 18. Jahrhundert in Metz praktizierte. Carmoly nimmt an, dass er vielleicht der jüdische Arzt ist, der an das Krankenbett Ludwigs XV. gerufen wurde, als dieser im August 1744 von typhösem Fieber befallen, in Metz krank daniederlag[2]).

Der Annahme, dass Jakob der Sohn eines der drei genannten Brüder sei, scheint nun eine Notiz zu widersprechen, die sich findet bei Emile Bégin, lettres messines, in Carmolys revue orientale II, p. 321. Es heisst nämlich da: »On cite (à Metz) aux années suivantes (suivantes à 1716) mais sans préciser l'époque de sa venue »Jakob Wallich, polonais (!)«.

E. Bégin nennt also hier Jakob Wallich einen polnischen Juden, eine Angabe, der wir jedoch keinerlei Bedeutung zuzumessen haben, denn Herr Bégin hat dies »polonais« wahrscheinlich nur aus dem Namen »Wallich« abstrahiert, indem er wohl Wallich mit Wallachei in Verbindung setzte und danach in Wallich einen aus dem Osten eingewanderten Juden sah. In Wirklichkeit ist kein Wallich

[1]) Cf. Carmoly a. a. O.

[2]) Carmoly, hist. d. med. j., S. 200 f.

aus dem Osten gekommen oder hat von dort her seinen Namen bekommen. Wir können also ohne Bedenken Jakob Wallich einen Enkel des Abraham W. nennen, von dessen Söhnen, Meier, Herz, Isaak, einer sein Vater gewesen sein muss.

Jakob Wallich ist der letzte seiner Familie, der uns in Metz bekannt ist, ob er Nachkommen gehabt hat, wissen wir nicht. Einige Wallichs, die wir aus ihren Grabsteinen kennen, sind in ihrer verwandschaftlichen Stellung zu der eben behandelten Familie nicht zu bestimmen.

Es sind dies:

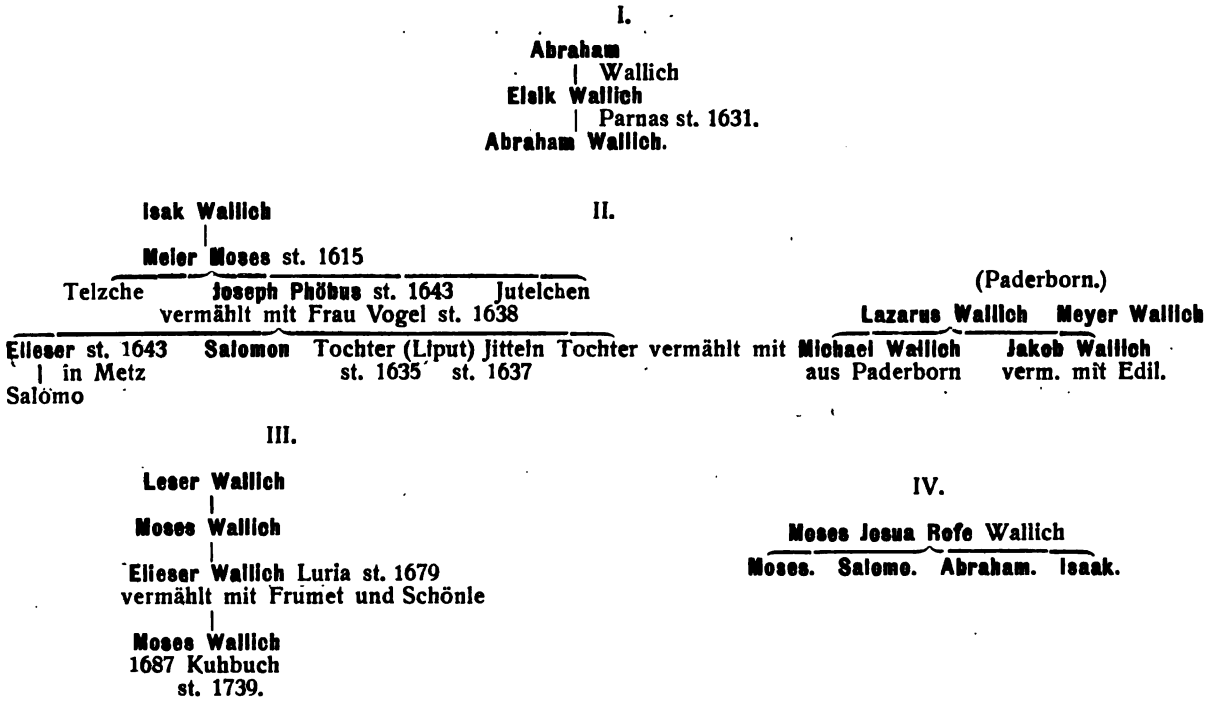
1) Josel, Sohn des Mardochai Wallich, gest. 1764. (Sein Grabstein bei Horovitz, Nr. 3162). 2) Isak Wallich aus Kassel, Gatte der Schöriche geb. Schwed, der letzteren Grabstein bei Horovitz Nr. 5115, sie starb 1822.

Heute lebt keiner von der Familie mehr in Frankfurt, ob noch irgendwo direkte Nachkommen des Dr. Abraham ben Isaak leben, ist unbekannt.

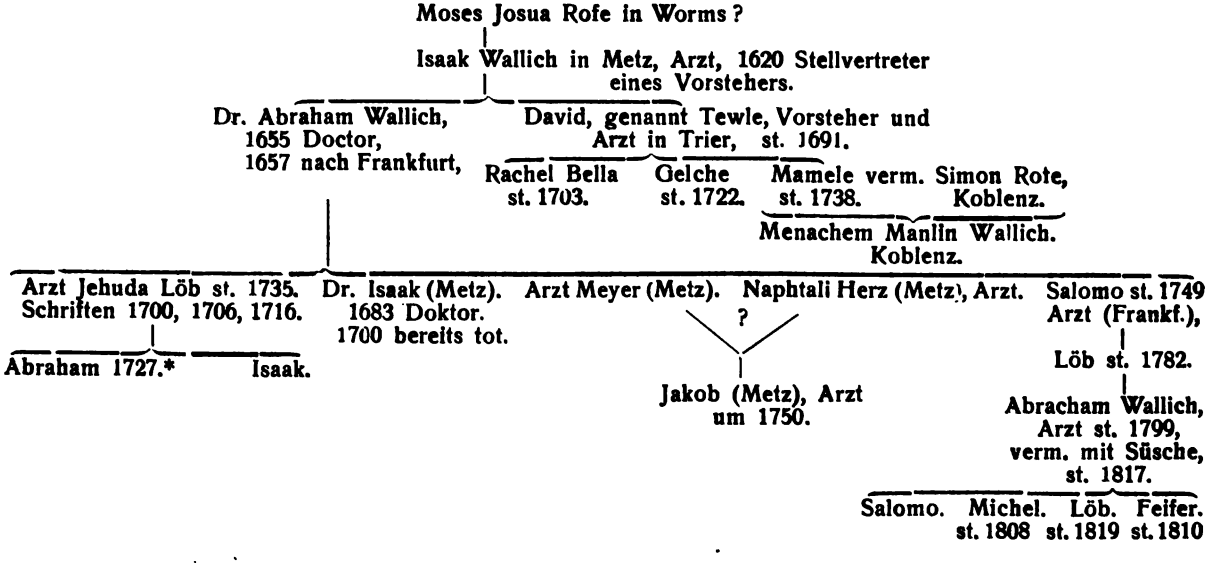
Wie kaum eine zweite, ist die Familie interessant inbetreff der Wirksamkeit jüdischer Ärzte. Bis auf die letzten, von denen wir es nicht bestimmt wissen, waren alle männlichen Mitglieder der Familie Ärzte.

Zwei von ihnen haben sich zu Padua die Doktorwürde unter grosser Auszeichnung erworben und damit den Beweis für eine gewissenhafte Vorbildung gebracht, die ihnen von mancher Seite meist abgesprochen wurde. Durch sieben Generationen hindurch ist stets der Sohn dem Vater im ärztlichen Berufe nachgefolgt. Darum ist es ganz natürlich, dass die Wallichs einen so ausserordentlichen Ruf als ärztliche Autoritäten genossen, so dass gar einem von ihnen die Ehre widerfuhr, an das Krankenlager Ludwigs XV., des Königs von Frankreich, gerufen zu werden. Dass hier ein anderer jüdischer Arzt in Metz als Jakob Wallich in Betracht kommen kann, ist ziemlich ausgeschlossen, da der Ruf der Wallichs eben dem aller anderen jüdischen Ärzte voranstand.

Die Wallichs zu Worms.



Frankfurt. — Metz.



Zweites Kapitel.

Die Familie Wallich in Koblenz und Bonn.

Gehen wir Rheinabwärts, so treffen wir in Koblenz[1]) wieder eine zahlreiche Familie, die den Namen Wallich führt und nicht unbedeutende Mitglieder besitzt.

Wie wir oben gesehen haben, hatte Moses Jacob David, genannt Tewele, der mutmassliche Bruder des Dr. Abraham Wallich in Frankfurt, eine Tochter Mamele, die mit R. Simon Rofe aus Koblenz (gest. 1730) vermählt war. Aus dieser Ehe stammt der bekannte R. Menachem Manlin Wallich (gest. 1762), der in Koblenz[2]), Rabbiner und Arzt wie sein Grossvater mütterlicherseits in Trier, war.

Simon Rofe, sein Vater, war der Sohn des Joseph Salomo (gest. 1689) und der Bräunchen (gest. 1690). Ersterer war wiederum der Sohn des R. Isaak Rofe aus Koblenz, letztere die Tochter des R. Menachem aus Metz[3]).

Keiner von den Ahnen des Menachem Manlin, die wir aus der Reihe seiner Vorfahren väterlicherseits kennen, trägt den Beinamen Wallich. Auch scheinen sie schon ihrer Namen halber, die bei den sonstigen Wallichs nicht gebräuchlich sind, nicht zu dieser Familie zu gehören.

Menachem Manlin hat also den Namen »Wallich« von seiner Mutter, der Mamele Wallich, übernommen[4]).

---

[1]) Die in Mainz vorkommenden Wallichs gehören zu der Familie in Koblenz.

[2]) C'est ainsi que le rabbin de Coblentz, Emanuel Wallich, était à la fois docteur de la loi et médecin (Siméon van Geldre, kitbe kodesch p. 11, Carmoly h. d. m. j. p. 207). Über ihn siehe auch: Kaufmann, aus H. Heines Ahnensaal p. 153. Sein Stammbaum findet sich rekonstruiert bei Lewin, in Rahmers jüdischem Literaturblatt 1881, Nr. 33.

[3]) Er starb dort 1642 ungefähr um die gleiche Zeit, wie Isaak Wallich der Urgrossvater des Menachem Manlin mütterlicherseits.

[4]) Vergl. den berichtigenden Nachtrag am Schluss S. 285.

Der Name Wallich hatte damals einen guten Klang, und wer ihn trug, der war stolz darauf.

Das erklärt zur Genüge, dass Menachem Manlin, der durch seine Mutter ein Verwandter dieser bedeutenden Familie war und seine Abkunft sicher hoch einschätzte, sich als einen Wallich bezeichnete, um damit jedermann anzudeuten, dass Wallichsches Blut in seinen Adern fliesse.

So nannte sich auch in Worms Elieser Wallich, wahrscheinlich nach seiner Mutter, einen Luria, da auch diese Familie in sehr hohem Ansehen stand[1]).

1718 war Menachem Manlin Vorsteher, seit 1733 Rabbiner. Er verfasste einen Kommentar zu ברייתא דמלאכת המשכן[2], den M. Straschun in Wilna handschriftlich besessen hat.

Aus Randbemerkungen in einem Manuskript geht hervor, dass er einen Bruder hatte, mit Namen Simon Wallich, dessen Sohn Isak Eisik bei ihm, seinem Oheim, studiert hat[3]). Hier wird auch der Name seines (Men. M.) Sohnes Isak Moses erwähnt, der als Korrektor in der Vorrede zu Mose Chabibs שמות באורץ (ed. Karlsruhe 1766) genannt wird. Er war Lehrer im Hause seines Oheims, des Vorstehers Salomon Wesel, und starb am 5. November 1769 in Koblenz.

Ein zweiter Sohn Menachems war Salomon, ein berühmter Arzt in Mainz, gest. 1782. Eine mit Moses ha-Cohen (כ״ץ) verheiratete Tochter Mamel starb 1811 in Mainz[4]).

Weitere Kinder des Menachem waren nach Lewin a. a. O. Simon, gest. 1804, Michle, verheiratet mit Abraham Frank, und Röschen Lea, Frau des Loeb Deutz, gest. 1798.

Der bekannteste von den Söhnen ist Salomom Wallich in Mainz. »Il fut très estimé de grand rabbin de Ma-

[1]) Vgl. Epstein, משפחת לוריא (Wien 1901), S. 9 ff.
[2]) s. Revue des études juives IX, p. 117, Anm. 1.
[3]) s. Revue des études juives a. a. O.
[4]) Löwenstein, Nathanael Weil p. 65, 66, Anm.

yence, le célèbre Teblé Scheier. Wallich mourut le lundi 6 du mois d'Ijar 5540 de l'ére juive, 1780 de l'ére vulgaire.[1])

Ein Sohn des Isaak Moses oder Simon war der Arzt Emanuel Wolfgang Wallich. Er ist im Jahre 1730 zu Koblenz geboren. Zu Jena studierte er Medizin und erlangte daselbst als erster Israelit die Doktorwürde auf die Schrift: »De vi vestimentorum in corpus humanum« im Jahre 1783 unter dem Rektorat Karl August's von Sachsen-Weimar. Die Abhandlung ist Wilhelm Hufeland und Friedrich Justinus Bertuch gewidmet. Nachdem er alsdann nach Koblenz zurückgekehrt war, wurde er dort geschworener Arzt an den Tribunalen und Gefängnissen des Rhein- und Moseldepartements. Im Jahre 1805 liess er sich in Wien als Arzt nieder. Was ihn dorthin verschlagen hat, ist unbekannt. Dort scheint er hochangesehen als Mitglied der medizinischen Fakultät und mehrerer gelehrter Gesellschaften verstorben zu sein.

Im Jahre 1800 erschien von ihm in Frankfurt eine Übersetzung von Portals Werk: »Anleitung zur Einimpfung der Blattern.«

Für seine zweite Schrift: »Dringendes Wort über die jetzige, gefahrvolle Kinderkrankheit, die häutige Bräune u. s. w.« (Wien 1810, 2te Aufl. 1816, 3te Aufl. 1818) erhielt er vom russischen Kaiser einen kostbaren Diamantring.

---

[1]) Carmoly, a. a. O., siehe auch Landau, Geschichte der jüd. Ärzte, S.

Nachtrag: Während des Druckes erhalte ich Kenntnis von einer Handschrift des Menachem Manlin Wallich aus Koblenz (gest. 1687), die eine Vorrede von dessen Neffen Isak Eisik, einem Bruder des jüngeren Menachem Wallich und Sohne der Mamele, enthält. Daraus geht hervor, dass die Familie auch bereits in ihren früheren Generationen den Namen Wallich führte und meine Vermutung falsch war. Über die Handschrift (im Besitz des Herrn W. in Berlin) wird noch nachträglich berichtet werden.

(Fortsetzung folgt).

Der märkische Hostienschändungsprozess vom Jahre 1510.

Von A. Ackermann.

(Schluss).

Auch hier ist der Rückschluss auf das Privilegium, das sich nur auf Juden aus den westlichen Landesteilen bezog, ohne weiteres gegeben. Es ist das Verdienst von Felix Priebatsch, zum erstenmal diesen Konnex hergestellt und den Judenprozess von 1510 als einen politischen Akt gekennzeichnet zu haben, dessen Spitze sich gegen den Landesherrn richtete[1]). Als Beweis für die jeder tatsächlichen Grundlage entbehrende Erhebung der Anklage kann vor allen Dingen auch die ausserordentliche, fast krampfhafte Schnelligkeit gelten, mit der der ganze Prozess geführt wurde. Am 9. Juni griff Herr v. Betzschitz in die Untersuchung ein, am 13. legte Jakob in Brandenburg sein Geständnis ab, und am 4. Juli wurde die Voruntersuchung geschlossen. In dieser kurzen Zeit wurden gegen 100[2]) Juden verhört, umständliche Lokaltermine und Konfrontationen abgehalten, und schliesslich auch 42 konforme Geständnisse erzielt, die 42 Todesurteile möglich machten (Fromm eingeschlossen). Wenn man die grossen Distanzen, die umständlichen Transporte aus entfernt liegenden Landesteilen in Betracht zieht, wenn man bedenkt, dass

---

[1]) Felix Priebatsch: Die Hohenzollern und die Städte der Mark im 15 Jahrhundert, Seite 189.

[2]) Ausser jenen 51 Verdächtigten waren noch etwa 40 nach Berlin gebracht worden; die Druckschrift von 1511 berichtet, dass nachdem 41 Juden bestraft waren, noch gegen 60 Juden in Berlin gefangen sassen, deren Unschuld sich ergeben hätte. Diejenigen der 51, die nicht bestraft wurden, haben entweder die Folter nicht überstanden oder sich durch Flucht gerettet.

sicherlich kein Einziger der Beschuldigten von vornherein und freiwillig bekannte, sondern der mittelalterlichen Justiz entsprechend bei jedem ein dreimaliges Verhör, zuerst »gütlich«, dann »peinlich«, dann wieder gütlich notwendig war, dann muss man staunen über die unerhörte Fülle von Resultaten, die in dieser kurzen Zeit erzielt wurde[1]). Die wenigen Tage bis zur Exekution des Urteiles wurden dann zu dem formellen Verfahren vor dem Berliner Schöffengericht benützt. Auch hier macht sich wieder eine auffallende Hast bemerkbar. Bereits nach dem Termin vom 11. Juli muss der Scharfrichter jene umständlichen Vorbereitungen zur Hinrichtung getroffen haben, die von den Quellen mit grauenhafter Deutlichkeit erzählt werden[2]). So nur war es möglich, dass die Verurteilten am 19. Juli

[1]) Vgl. hiezu näheres bei Sello in »Forschungen zur brandenburgischen und preussischen Geschichte«, IV. S. 133 f. Priebatsch lässt (a. a. O.) bereits am 13. Februar die Nachricht, dass Juden in den Prozess verwickelt seien, an den Kurfürsten gelangen. Dies ist ein Irrtum. Wie sich aus unserer Darstellung ergibt, tauchen erst mit dem Verhör vom 9. Juni jüdische Namen im Prozess auf, aber sicherlich wurden die Vorbereitungen zur Verdächtigung der Juden im Geheimen mit grossem Eifer betrieben; der entdeckte Diebstahl lud förmlich dazu ein.

[2]) »Es hat aber zuvor der Scharfrichter mit seinen helffer, / deren aus eigener bewegnuss unerfordert viel dazu kommen, / einen wunderlichen bau zu ihrer straff / hinter dem Rabenstein zugerichtet / dergestalt und also: Paul Frohmen hat er allein an eine Seule mit Halsseisen vnd banden angebunden / und die Seule mit viel gutem Holtz / reiss vnd Pech vmbelegt / den Juden aber hat er ein hoch Tabernackel / dreyer Mann hoch / als starcke Rösten / obereinander gebawet / Vnd derer jeglichen mit vielem Holtze / stro vnd pech / etc. beleget / vnnd auf eine jede Rösten in die lenge vnd breite starcke Bäume gezogen / daran er die Juden / ein theil auff die vntersten / die andern auff den mittelsten / vnnd also förder die vbrigen auff die dritte Rösten / also bey den Hälsen mit eysern banden angeschmiedet / also / dass einer hat in die höhe / vnd der ander vor sich nider sehen müssen«. (Angelus S. 276.)

direkt von der Gerichtsstätte zum Richtplatz geführt werden konnten. Es war ein fürchterliches Schauspiel, das Berlin an diesem Tage in seinen Mauern sah. Zuerst auf dem »Neuen Markt« die unter besonderen Zurüstungen inszenierte Komödie des Richterspruches! Dann der Zug der verurteilten Juden durch die Strassen der Stadt bis zum Orte der Hinrichtung, der übrigens nicht, wie man allgemein annimmt, gleichfalls der neue Markt war, sondern die Stelle, wo die heutige Weberstrasse mit der Frankfurterstrasse zusammenstösst. Auf diesem Zuge las Rabbi Sloman den Unglücklichen die Sterbegebete vor und alle stimmten festen Mutes ein: »Hat der eine Rabbi unter ihnen gelesen, wie sonst ein christlicher Prediger eine Oration lese, dazu denn die andere in ihrer Jüdischen Sprachen alle mit lauter stimme geantwortet: Amen. Und da sie dasselbe vollendet, haben sie alle zugleich mit lauter Stimme, wunderlichem Geschrey und seltzamen Geberden je mehr und mehr gesungen, biss sie zu der städt des peinlichen Gerichtes geführet und gekommen seien«. Hier beendete die mitleidige Flamme rasch und sicher die Qualen der Bejammernswerten[1]).

[1]) Der Kuriosität halber mag erwähnt sein, dass man dem Doctor Pomeranus Bugenhagen, dem bedeutendsten Vertreter der deutschen Kirchenreformation neben Luther und Melanchton, nachgesagt hat, er stamme von einem der Berliner Märtyrer des Jahres 1510 ab. Der niederdeutsche Chronist Johann Oldecop erzählt, er habe in Wittenberg sagen hören, die Verbrennung der märkischen Juden habe in Spandau stattgefunden und der dortige Bürgermeister Hening Bugenhagen habe den unmündigen Sohn eines der Verbrannten adoptiert und taufen lassen. Derselbe sei ein grosser Gelehrter geworden und ¡Luther habe von ihm hebräisch gelernt (Vergl. Die Chronik des Johann Oldecop, ed. Euling, Tübingen 1891, S. 33 f.) Herr Dr. Brann, dem ich diesen Hinweis verdanke, nimmt sicherlich mit Recht an, dass die Sache ein leeres Gerede ist, das von katholischer Seite ausging, um Bugenhagen zu diskreditieren. Bugenhagen war in Wollin in Pommern 1485 geboren, wäre also im Jahre 1510 bereits 25 Jahre alt gewesen. Sein Vater

Gegenüber den mannigfachen vorurteilsvollen Darstellungen, welche der Prozess in einzelnen Geschichtswerken erfahren hat[1]), wirken die folgenden Worte, in denen Hofrat L. Schneider, der bekannte Vorleser Kaiser Wilhelms I., jene Vorgänge würdigt, wahrhaft erfrischend:[2]) »Man kann sich eines Schauders nicht erwehren, wenn man die Beschreibung dieser Prozedur in den schlichten Worten des alten Chronisten Angelus liest: Dieser fürchterliche Hohn weitläufiger Formalitäten den unglücklichen, von der Folter zur Verzweiflung getriebenen Juden gegenüber; diese fanatische Gier nach dem Blute Andersglaubender, Andersdenkender, denen man die unglaublichsten, abenteuerlichsten Dinge aufbürdete und sich dazu berechtigt glaubte, nur weil sie keine Christen waren. Gott sei Dank, diese Zeiten sind vorüber, lange vorüber, und wahrlich, nicht eben so vieler Jahre wird es bedürfen, um auch die letzten Schlacken ungerechter Vorurteile abzustreifen[3]). Wie urteilen wir heute über das, was die Juden vor 363 Jahren an körperlichen Qualen erdulden mussten, und wie werden unsere Nachkommen über das urteilen, was sie in späterer Zeit an Vorwürfen, Zurücksetzungen und Anschuldigungen geistig ertrugen? Aber sie haben auch Worte des

war Ratsherr in Wollin. Keiner seiner Biographen erwähnt auch nur andeutungsweise eine eventuelle jüdische Abstammung. (Vgl. Bellermann: Das Leben des Johann Bugenhagen, Vogt: Bugenhagen, Zitz: ıaff: Joh. Bugenhagen).

[1]) Das Tollste hierin leistet die total antisemitische Schrift von Wyking: Die Juden Berlins. Aber auch Holtze ist, wie wir sahen, nicht ganz vorurteilslos.

[2]) Schriften des Vereins für die Geschichte der Stadt Berlin, Heft VIII, S. 19.

[3]) Diese Worte sind im Jahre 1873 geschrieben. Hätte der edle Schreiber die ersten Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts erlebt, wie bitter hätte er sich in seinen Erwartungen getäuscht gesehen!

Trostes, der Hoffnung und des guten Willens gehört und diese Worte sind, zur Ehre wahrhaft christlicher Gesinnung, Wahrheit geworden.«

Die gegen den Landesherrn gerichtete Opposition hätte jedoch mit der blossen Hinrichtung der verurteilten Juden nur ein halbes Ziel erreicht. Wie wir sahen, galt es ursprünglich, die Vertreibung aller Juden aus der Mark durchzusetzen, und auf dieses Endziel sehen wir denn auch die Untersuchung hinarbeiten. Was sonst kann es bedeuten, wenn den Angeklagten unter der Folter nicht nur das Geständnis ihrer eigenen Missetaten erpresst wird, sondern auch die allgemeine Versicherung, dass alle Juden der Mark untereinander Gelder zusammenzuschiessen pflegten, um Christenkinder zu kaufen, deren Blut sie zu allerlei abergläubischen Zwecken dringend benötigten? Dieser unmittelbare Grund zur Ausweisung wurde dann noch dahin erweitert, es solle verhütet werden, dass etwa die verschont gebliebenen Juden die Hinrichtung ihrer Brüder auf irgend eine Weise rächten.[1]) So wurde allen Juden der weitere Aufenthalt in der Mark verboten, die aus dem Gefängnisse entlassenen[2]) — etwa 60 — mussten einen fürchterlichen Schwur leisten, die sogenannte Urfehde oder Urphreyde (= Urfriede)[3]). Den Inhalt dieses Schwures bildete das Versprechen, das Land zu

[1]) Nur Trittenheim erwähnt diesen Grund: »Ne ... necem illorum, qui pro demeritis juste fuerunt combusti, aliquo modo injuste vindicarent.«

[2]) Nicht alle Vertriebenen, wie König: Annalen der Juden in der Mark Brandenburg S. 52. annimmt. Der Anfang des Schwures lautet ausdrücklich, der Jude schwöre all denen »die Rhat und That dazu gegeben, dass ich in Gefängniss gekommen!«

[3]) Der Schwur ist bei Gercken: Codex diplomaticus brandenburgensis V. S. 129 abgedruckt. Eine Abschrift desselben bewahrt das Brandenburger Stadtarchiv in dem Simon Rotherschen Copialbuch aus der Mitte des 16. Jahrhunderts.

meiden, andere vor dem Zuzug zu warnen, und die erlittene Gefängnishaft nicht zu rächen. Für den Fall des Zuwiderhandelns wünscht sich der Jude, »dass mir die fünf Bücher Moses nymmer müssen zu hilfe kommen ... und dass das Schwefel und Pech auf meinem hals müsse gerinnen, dass auch über Sodom und Gomorrha gerinnet, und dass die Erde überfalle und mich verschlinge, als sie that Datan und Abiram, und meyn Erde nimmer kommt zu meiner (Väter?) Erde und mein Gruss nimmer mehr komme zu andern Gruss .... das helfe mir der Gott der Moysy erschienen in eynem brennenden Pusch, der doch blieb unverbrinnen, und ich schwere dass bey der Seele, die ich auf den jüngsten Tag vor Gericht bringen muss durch Gott Abraham Isaak und Jakob«. Die Vertreibung der Juden kam natürlich ihren Schuldnern sehr zu statten. Sie waren auf die einfachste Weise ihrer Schulden ledig und gewannen ihre Häuser, auf welche die Juden für ihre Forderungen Pfandrechte erworben hatten, ohne weiteres wieder. Solche Verschreibungen waren in der Mark in den vorhergehenden Jahren ausserordentlich im Schwange gewesen und liessen eine gewisse Entwertung des Grundbesitzes befürchten. Gerade die Stadt Brandenburg scheint darin eine Rolle gespielt zu haben, denn noch am 30. November 1508 hatte der Kurfürst dem Rat der Alt- und Neustadt Brandenburg in einer Verfügung untersagt, künftig die Verschreibung von Geldern auf Häuser der Stadt zuzulassen.[1]) Die Juden sind hiebei allerdings nicht ausdrücklich genannt, wozu ja auch eine Veranlassung nicht vorlag. Durch die Judenausweisung aber wurden viele der verschuldeten Immobilien von selbst wieder frei, und in der Aussicht hierauf musste für die Städte ein Ansporn mehr zur Beschuldigung und Verdächtigung der Juden liegen. Wie sehr dieses Moment mitspielte, zeigt die

[1]) Riedel A, IX., S. 258 f. Es ergingen gleichlautende Verordnungen auch an die übrigen Städte der Mark.

Kuchen, in den Salomo von Spandau die eine Partikel verbacken haben sollte[1]), und eine bildnerische Darstellung der Hostienschändung war im Chor an einem Spinde angebracht[2]). Der Bischof Hieronymus, der die Gegenstände zum ewigen Gedächtnis im Dom auf- und ausstellen liess, hatte vorher schon für dieselben das Interesse der grossen Menge wachzurufen versucht. Er liess sie in feierlicher Prozession nach Berlin tragen und dort in seiner Kapelle aufstellen. Er fand aber in Berlin damit keinen Anklang, weshalb er sie nach Brandenburg zurückbringen liess[3]). Das zweite Erinnerungszeichen ist der Name einer Strasse. Die Hostienschändung war im Hause des Juden Jakob vor sich gegangen, das in der Altstadt lag. Am Orte der Tat liess nun der Rat der Altstadt — offenbar auf der Stelle des eingerissenen Judenhauses — eine Kapelle errichten, zur Entsühnung für den geschehenen Frevel. Der Bischof Hieronymus bestätigte die Anlegung der Kapelle[4]) und dotierte dieselbe mit Einnahmen,

[1]) Berichtet von Angelus und von Wusterwitz (Riedel D, S. 83).

[2]) Eine genaue Beschreibung dieser Bilder gibt Garcaeus: Successiones familiarum S. 342 f., wahrscheinlich sind sie nach den Holzschnitten der Druckschrift von 1511 hergestellt worden, s. Holtze S. 44 f.

[3]) Hier wurden sie auch vom grossen Kurfürsten im August 1674 besichtigt. Vgl. Kessel: Tagebuch Dietrich Sigismunds von Buch, Bd. I, S. 18.

[4]) Riedel A VIII., S. 475 f. Das Datum der Urkunde, in der die Kapelle als erbaut vorausgesetzt wird, ist Mittwoch, der 6. November 1516. Holtze (S. 46) findet es auffallend, dass mehr als sechs Jahre zur Stiftung dieses Erinnerungszeichens gehört hätten, und erklärt die Jahreszahl für einen Schreibfehler des Notars. Es müsse 1510 heissen, denn in diesem Jahre, nicht aber 1516, sei der 6. Nov. ein Mittwoch gewesen. Diese Kombination Holtze's wird durch einen im Zerbster Stadtarchiv (Abt. II, Nr. 211) liegenden Brief zum mindesten insoweit erschüttert, als sich aus ihm ergibt dass 1510 die Kapelle noch nicht erbaut war. Es ist in diesem, aus dem Jahre 1511 stammenden Briefe des Rats der Altstadt Brandenburg an den zu Zerbst von der »Nie kerke« (neuen Kirche)

haben die Brandenburger Inquirenten bei der Erzielung dieses Bekenntnisses ihre Hand im Spiele gehabt. Der Erfolg blieb denn auch nicht aus. Der Kurfürst veranlasste den Rat zu Braunschweig, gegen die dortigen Juden vorzugehen. Akiva mit seinen Söhnen und 15 anderen Juden wurden gefänglich eingezogen und mussten am 25. September 1510 nach geschworener Urfehde die Stadt verlassen[1]). Der Kurfürst war also nach alledem nichts anderes, als der Vollstrecker der Strafen für die von den Städten angezettelten Beschuldigungen, ein willenloses Werkzeug in den Händen derjenigen, deren Forderungen er so lange Widerstand geleistet und die er durch das Privilegium von 1509 zum Äussersten gereizt hatte. Priebatsch[2]) dürfte denn auch nicht fehlgehen, wenn er das Entgegenkommen, welches der Kurfürst selbst späterhin, im Jahre 1532, den Juden zu Schwerin und Meseritz beweist, indem er ihnen den Handel in der Mark und den Besuch märkischer Jahrmärkte gestattet[3]), darauf zurückführt, dass sich dorthin die vertriebenen märkischen Juden gewandt hätten und der Kurfürst seine Gunst ihnen wieder zuwenden wollte.

Es hat sich gezeigt, dass die Stadt Brandenburg im Mittelpunkt der Vorgänge von 1510 stand. Sie ist es denn auch, die bis auf den heutigen Tag zwei Erinnerungszeichen an jene Vorgänge in ihren Mauern aufzuweisen hat. Das eine sind einige Messer, mit denen die Juden im Jahre 1510 die Hostie durchstochen haben sollen. Diese Messer werden heute noch im Dom aufbewahrt und den Besuchern des alten Bauwerkes gezeigt. Ursprünglich wurde auch der Tisch, auf dem die Misshandlung der Hostie vor sich gegangen sei, im Dom aufbewahrt, sowie der

[1]) Die Aktenstücke siehe bei Holtze a. a. O. S. 76 und 77.
[2]) a. a. O. S. 190.
[3]) Riedel B, VI, S. 385.

die sein Vater sich ablehnend verhielt, die brandenburgischen Lande geöffnet. Eine bedeutsame Etappe auf dem Wege zu diesem Ziele bildete jene im Frühling des Jahres 1539 zu Frankfurt am Main stattgehabte Versammlung, auf der die protestantischen Stände des deutschen Reiches, unter Führung des Kurfürsten von Sachsen und des Landgrafen Philipp von Hessen, sowie auf Vermittlung der Kurfürsten von der Pfalz und von Brandenburg mit dem deutschen Kaiser Karl V. jenes Abkommen trafen, welches unter dem Namen des »Frankfurter Anstandes« bekannt ist. Neben den grossen Fragen der Zeit waren es auch die Angelegenheiten der Juden, die damals das Interesse der Fürsten lebhaft bewegten (vgl. z. B. Lenz: Briefwechsel Landgraf Philipps von Hessen mit Butzer I, S. 55 ff.) Auch auf dem Frankfurter Tag kamen diese Angelegenheiten zur Sprache. Der Kurfürst von Sachsen hatte vor, die Juden aus seinem Lande zu verweisen; Joachim II. scheint ihn in diesem Vorhaben bestärkt und als Beweis für die Schädlichkeit und Gefährlichkeit der Juden die Ereignisse des Jahres 1510 betont zu haben. Da trat in Frankfurt kein geringerer als Philipp Melanchthon auf und wies glaubhaft nach, dass die Juden in der Mark 1510 unschuldig den Feuertod erlitten haben. Paul Fromm habe in der Beichte seinem Pfarrer eingestanden, die Juden fälschlich bezichtigt zu haben. Der Pfarrer habe alsbald seinem Vorgesetzten, dem Bischof Hieronymus, Mitteilung gemacht um den Justizmord zu verhüten, kraft seines Amtes jedoch habe der Bischof dem Pfarrer Schweigen geboten. Der betreffende Pfarrer sei, wie Melanchthon hervorhebt, noch am Leben »und ist warhaftig bei Wuttemburg.« Als Zeugen für die Wahrheit seiner Behauptung brachte Melanchthon bei: Martin Butzer, den grossen Judenfeind, Batt von Dunzenheim und St. Böckel, zwei Strassburger Edelleute, die als Delegierte Strassburgs an

dem »Frankfurter Tage« teilnahmen. Die drei hätten sich mit ihm von der Wahrheit des Vorgebrachten überzeugt. Es darf nicht Wunder nehmen, dass bisher keine Darstellung des Prozesses auf diese Tatsache der späteren Restituierung der verurteilten Juden eingegangen ist. Denn es ist lediglich eine jüdische Quelle, die diese Vorgänge berichtet. Rabbi Josel von Rosheim, jener merkwürdige Mann, der im Zeitalter der Reformation als ein Anwalt seiner verfolgten und geschmähten Glaubensbrüder eine literarische und praktische Tätigkeit ohne Gleichen entfaltete, sich furchtlos den Fürsten und Edelleuten gegenüberstellte, ja bis in die Nähe des kaiserlichen Thrones kam, er hat sich auch auf dem »Frankfurter Tag« eingefunden und trat dort gegen Butzers und Luthers judenfeindliche Angriffe auf[1]). In den Memoiren, die er hinterlassen, erzählt er nun in einfachen Worten, wie auf dieser Fürstenversammlung in der oben geschilderten Weise die Unschuld der märkischen Juden an den Tag kam[2]). Auch in der im Strassburger Stadtarchiv befindlichen Trostschrift, die Josel nach den Angriffen Butzers an seine Brüder richtete, weist er auf die wunderbare Entdeckung hin[3]). Man wird leicht dazu neigen, gegen diese Nachricht, da sie aus jüdischer Quelle stammt, misstrauisch zu sein. Indessen muss man

---

[1]) Vgl. L. Feilchenfeld: Rabbi Josel von Rosheim, S. 126. Bresslau in Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland V, S. 317.

[2]) Vgl. den Wortlaut in Revue des études juives XVI, S. 92 f., siehe auch ebenda S. 99 und Bresslau: a. a. O. S. 316. Lehmann hat in seinem Roman »Rabbi Joselmann von Rosheim« auch diese Episode erzählend ausgeschmückt; er nennt den Pfarrer, dem Fromm seine Lüge eingestand, Eusebius Niger, aus Genthin gebürtig, und lässt ihn selbst in Frankfurt vor den Fürsten das Geständnis Fromms ausführlich erzählen.

[3]) Das Aktenstück ist veröffentlicht bei Feilchenfeld a. a. O. S. 180 ff.

bedenken, dass alle tatsächlichen historischen Angaben, die Josel in seinen Memoiren macht, sich durchweg als zuverlässig erweisen, wenn man sie an der Hand anderer zeitgenössischer Quellen nachprüft[1]). Wenn gerade über die von Josel berichtete Endeckung der Unschuld der märkischen Juden anderweitige Zeugnisse sich nicht auffinden lassen, so ist dies wohl bedauerlich, darf uns aber nicht wundern, denn die über den »Frankfurter Tag« vorhandenen Berichte[2]) erstrecken sich lediglich auf die rein politischen Verhandlungen; die jüdischen Dinge lagen völlig ausserhalb ihres Bereiches und bildeten in Frankfurt wohl auch nur eine Episode. Es gibt aber einen indirekten Beweis für die Wahrheit des von Josel erzählten. Dieser Beweis liegt in dem späteren Verhalten Joachims II. gegen die Juden. Er begünstigte sie auf jede Weise, derart, dass in den vierziger Jahren nicht nur der Rat von Berlin, sondern auch Luther den schädlichen Einfluss beklagte, den die Juden auf den Kurfürsten ausübten[3]). Gestalten, wie Michael Juda, jene von dem Schimmer des Volkstümlichen umkleidete Persönlichkeit, die bei Joachim II. in hohen Gnaden stand[4]) und der bekannte jüdische Münzmeister Lippold, der das unbegrenzte Vertrauen seines fürstlichen Herrn genoss und nach dessen Tode ein so grauenhaftes Ende fand, beweisen deutlich genug die geradezu freundliche Stellung Joachims II. zu den Juden, die besonders klar auch aus den von Kohut veröffentlichten Verhandlungen hervorgeht, welche der Kurfürst mit dem Rat von Frankfurt a. O. über die Aufnahme von

---

[1]) S. Bresslau a. a. O.

[2]) Vgl. Winckelmann: Politische Korrespondenz der Stadt Strassburg im Zeitalter der Reformation. II, S. 539 ff. und Nuntiaturberichte aus Deutchland, (Erste Abteilung. I, 2).

[3]) Vgl. Bresslau a. a. O. S. 318, Note 1.

[4]) Vgl. über ihn Geiger in Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland II, S. 340 f.

Juden in diese Stadt führte[1]). Die Wahrscheinlichkeit, dass die auf dem Frankfurter Tag ans Licht gekommene Unschuld der märkischen Juden wirklich, wie Josel erzählt, einen tiefen Eindruck auf den Kurfürsten machte, dass der Sohn, in dem Bestreben, den entsetzlichen Irrtum des Vaters wieder gut zu machen, den Glaubensbrüdern der schuldlos Gemordeten seine volle Gunst zuwandte, ist ohne weiteres zuzugeben. So würde sich die Judenfreundlichkeit Joachims II. auf einfache und ungezwungene Weise erklären; die Annahme blosser finanzpolitischer Gründe vermöchte hiezu kaum auszureichen. Josel erzählt ausdrücklich, dass er alsbald nach der aufsehenerregenden Entdeckung bei dem Kurfürsten für seine Brüder die Erlaubnis erlangt habe, in seinem Lande »zu handeln und zu wandeln, das uns nun 30 jar verpoten und versperret gewesen«[2]). In der Tat datiert die energische Unterstützung, die der Kurfürst den Juden angedeihen liess, vom Beginn des fünften Jahrzehnts an. Kurz, das Zeugnis Josels erscheint vollauf genügend, um als Resumé unserer Darstellung das Ergebnis festzuhalten: Die märkische Tragödie des Jahres 1510 hat mit einem Justizmord geendigt, dessen Schuld auf den Brandenburger Bischof Hieronymus, den spiritus rector des ganzen Prozesses, zurückfällt.

[1]) Kohut: Geschichte der deutschen Juden S. 540 f., nach einem im Besitze des Vereines für jüdische Geschichte und Literatur zu Frankfurt a. O. befindlichen Manuskript.

[2]) Feilchenfeld a. a. O. S. 181.

Mathematik bei den Juden (1551—1840).

Von **Moritz Steinschneider.**

(Fortsetzung).

Nachtrag. Unkorrigierte Stellen, welche die Interpunktion betreffen, übergehend, notiere ich nur, dass S. 195 Z. 10 v. u. die Parenthese nach »lies« zu streichen und Z. 8 v. u. 641 für 644 zu lesen ist. — Den Namen Liwa korrigiert für Lewa, S. 193, 195 (auch S. 184, 185) beruht nach meiner Ansicht auf einer irrtümlichen Umschreibung von ליווא, welches identisch ist mit ליב (von polnischen Juden Leib oder Laib ausgesprochen), vgl. meine Anzeige von R. Kleinpaul, Menschen- und Völkernamen, Leipzig 1885, in »Literar. Merkur« vom 31. August 1885, S. 306; so viel ich weiss, sagt niemand »Rabbi Lib«, wohl aber Leb, Loeb, Löw = Löwe, ein Begleitnamen eines jeden Jehuda, infolge des Segens Jakob's (Gen. 49, 9), daher hebräisch אריה, לביא, arabisch עבאם, und türkisch Arslan; in romanischen Sprachen: Leo, Leon, Leone, Leao, Lione, Lionello (CB. Introd. p. XXIV, A. 21; Jew. Quart. XI, 332 u. 498, XIII, 473). Der »hoche« Rabbi R. Leb« heisst bei K. Lieben, גל עד 1856 hebr. S. 21 n. 53 in der Ueberschrift מהר"ר ליווא, die Grabschrift selbst beginnt גור אריה יהודה, im Index S. XI »R. Löwe«, so schreibt auch Zunz; im Cat. Bodl. p. 1620 ist das Schlagwort Lewa (vgl. auch ליווא zu Trakt. נדה cir. 1600, Suppl. zu p. 263) aus verschiedenen Gründen gewählt. — Uebrigens finde ich oben S. 188, 191 Löw und Löb schwerlich aus besonderen Gründen unterschieden. (S. unten S. 314.)

Zu Seite 193 trage ich folgendes nach: Professor Giuseppe Jare, im Artikel „*La Chiriofisionomia de Abramo Colorni* (Rivista 1905 p. 25—28), gibt eine Notiz über ein ms. in seinem Besitz und teilt einen Brief von Garzoni

mit. Zugleich verweist er auf seinen Artikel »Abramo Colorni ingeniere del secolo XVI«, in *Atti della deputazione ferrarese di storia patria*, vol. III, Ferrara 1891, p. 297—312. Diese Darstellung des Lebens ist nach Colorni's Aufenthaltsorten geordnet und mit 14 Dokumenten (p. 372) belegt. Hier können wir nur einige Punkte in jenem interessanten Lebenslauf hervorheben. C. war schon 1578 in Ferrara (p. 159); die *Clav. Salom.* übersetzte er auf Befehl des Herzogs von Mantua (p. 261). Friedrich von Würtemberg liess ihn 1597 nach Stuttgart kommen, wo er 25 Gulden wöchentlich bezog (p. 265); er hatte dort einen angeblichen Magier Gabriel empfohlen (p. 267 Anm.). Sein Vorgeben inbezug auf die Auffindung von Salniter bewährte sich nicht, er floh; Friedrich liess ihn verfolgen und verlangte die Einkerkerung bis er die Geldauslagen zurückerstattete. Col. hinterliess einen Sohn Simon (p. 565.)

1617 (2. September, nach Mortara, Katalog Mantua p. 64) starb als Rabbiner in Mantua der »Philosoph« Moses Cases (oder Cazes) b. Samuel, nach einer Mitteilung Aboab's an Wolf (III p. 807 n. 1641b, wovon nichts in den Briefen, welche in dieser Zeitschrift 1904, Seite 689 ff. mitgeteilt sind). Eine kurze Notiz über ihn, worin Nepi und Ghirondi p. 254, 255 zitiert sind, findet sich in CB. p. 3038 unter dem Vater Samuel; auffallenderweise hat Mortara (Indice p. 11) jene Nachweisungen nicht beachtet. Er gibt an: ed.; auch im Katalog Mantua p. 64 heisst es: »Oltre alle opere stampate«; ich habe nichts Ediertes notiert (finde Moses auch bei Zedner unter Cazes p. 171 nicht) und laur. R. M. (d. h. wohl approbiert als Rabb. maggiore) 11. Januar 1586, in der Note: Verfasser von חידושים zu einigen Talmudtraktaten.

Nach Aboab finden sich in Venedig handschriftlich:

1. Eine Abhandlung über קל וחומר — ohne Zweifel כללי קל וחומר, ms. Benzian 31.

2. Bemerkungen zu Isak Alfasi, bei Asulai הגהות על הריף.

3. Über ערונה im Tr. כלאים, »quo totam Arithmeticam et Geometriam persequitur«.

4. Kommentar über [Mischna?] זרעים und מהרות. — Über חולין sah Asulai, ms. Mantua 83; חיד' בבא מציאה ms. Almanzi 190[2], jetzt Britisches Museum Add. 27084 (Margol., List p. 37); ביאר מס' מדות ms. Schönblum-Ghirondi 45, im Katalog Todesjahr 1572, war ein Versehen, in diesem J. starb der Vater. In meinen Zusätzen zum Wörterbuche von De Rossi (Seite 66) finde ich: »ist das im anonymen תקופה אמתית ms. Mantua (1695) angeführte Werk?« Novellen über שבת, ר"ה, שבועות, ב"ק besass Mortara (Katalog Mantua p. 64).

1619 beginnt für uns die Tätigkeit eines portugiesischen Juden, der früher mit einem Homonymus in Afrika und Livorno identifiziert wurde. Imanuel (Manoel) Rosales, auch Jacob Bocarro Frances y Rosales, Dr. der Medizin und Comes palatinus, geb. 1588 in Lissabon, ist nicht zu vermengen mit Immanuel Frances, Bruder des Jakob Frances, welcher ausserhalb des Gebietes dieser Abhandlung liegt. Spanier und Portugiesen führen bekanntlich häufig zwei Familiennamen, gewöhnlich von väterlicher und mütterlicher Seite, verbunden durch *y* (und) welches Fürst III, 166 im Text zwischen Vor- und Familiennamen setzt; so ist meine Bemerkung in ZfHB. VII, 1903, 159 zu verstehen. Wolf hatte zuerst Jakob und Immanuel als verschiedene Autoren getrennt (n. 1108 und 1795, CB. Add. p. CXXI). Ich habe früher den Namen Frances angezweifelt, weil er aus Konfusion mit dem gleichzeitigen Homonymus entstanden sein konnte, sehe aber nun, dass er bei Wolf B. H. III, 880 (so lies für 80 in ZfHB. VII, 1903, 159 zu Kays., B. Esp. Seite 95) auf Manasse b. Israel zurückgeht, der mit ihm in persönlichem Verkehr stand, ja, dass er in der zu beschreibenden Ausgabe 1644 vom Verfasser selbst angegeben ist.

Für die hierhergehörenden Schriften ist die Haupt-

quelle Wolf IV, p. 872, der seine ausführlichen Mitteilungen schliesslich damit entschuldigt: er glaube, es existiere unter den Juden niemand, der mit grösserem Vertrauen sich der angewandten Astrologie (astrologia judiciaria) bedient habe Eifrige Astrologen waren allerdings Maschallah,[1]) Sind b. Ali, Abraham ibn Esra, dessen Epitomator Levi b. Abraham, als Freidenker verrufen, doch hat keiner dieser Gelehrten sie derart geographisch-politisch durchgeführt.

Ich benütze zu meiner Aufzählung von Schriften natürlich auch Kayserling (Bibl. Esp. p. 95); hingegen verzichte ich gänzlich auf eine Vergleichung der Auszüge aus Wolf bei Fürst. Ich übergehe vielleicht Schriften, in welchen die Astrologie nicht als eigentlicher Zweck scheint, obwohl eine Unterscheidung nach den Titeln ohne Einsicht in die Bücher selbst, gerade bei den, wie es scheint, von der Afterwissenschaft durchtränkten Schriften dieses Autors etwas Unsicheres ist.

1. Tratado dos Cometas que apareceraõ em Novembro pass. de 1618, Lisboa 1619, 4°.

2. Anacephaleosis da Monarchia Lusitana, Lisboa 1624 (10. Mai). Ein portugiesisches Gedicht in IV Sektionen, wozu eine lateinische Übersetzung in der Ausgabe Hamburg 1644; der Anfang des IV. Teiles bis zur 26. Strophe ist nach der Vorrede zu dieser Ausgabe (4 B) mit Approbation von Galilei, aber ohne Wissen des Verf., in Rom 1626 gedruckt (Wolf IV p. 873).

3. Kays. erwähnt eine Schrift: *Luz pequene lunar* ... explição de *primeiro* Anaceph., welche man 1624 zu drucken verhindert war, Rom 1626. Wie verhalten sich diese Angaben zu einander?

4. In Hamburg erschien 1644 ein Band in Hochfolio, aus dessen Analyse bei Wolf IV, 872/3 und einem Exemplar des sonderbaren Buches in der K. Bibliothek in Berlin

[1]) Im »Ismaelita« Zael habe ich zuerst den Israeliten Sahl (b. Bischr) erkannt.

das Charakteristische mitgeteilt werden soll. Der Band besteht eigentlich aus 3 Bestandteilen, die ich mit A, B, C bezeichne; die Zusammengehörigkeit beweist die fortlaufende Bogensignatur A bis C zu 4 Bl., wie der Mangel besonderer Titelblätter vor B und C.

A) Titelbl. *Regnum Astrorum reformatum* etc., ein übervoller Titel, den Wolf vollständig kopiert, woraus hervorzuheben ist, dass es sich um ein zweibändiges lateinisches Werk handle; in dem I. Bande sollen die Orte aller Sterne nach Tycho de Brahe, Christian Longomontanus, Jo. Kepler angegeben, die Tabellen des Jo. de Monte Regio [Königsberg] nach der Berechnung des Tycho reformiert werden. Als »Frucht«[1]) folge eine *Astrologia restituta*, worin die von Hebräern, Chaldaeern, Griechen, Lateinern, Arabern, Alten und Neuen tradierten Judicia astrorum, sowohl was die Allgemeinheit als auch was die einzelnen betrifft, in methodischer und rationeller Weise, durch Beobachtungen und Beispiele bestätigt, in wahrer und neuer Form auseinandergesetzt werden sollen. Man sieht aus dem Titelblatt und aus dem, was darauf folgt: der Verf. verspricht »alles und noch einiges andere«. Ein solches Buch mit Quellenangabe wäre für die Geschichte dieser noch nicht ausgestorbenen Afterwissenschaft von hohem Werte gewesen. Es ist aber schwerlich ausgeführt worden, wenigstens ist weder eine Ausgabe noch ein ms. desselben bekannt. Vielleicht war die Ausführung unmöglich aus Mangel an Mitteln. In einem »Supplex Praeloquium«, datiert 1. Aug. 1644 (Rückseite des Titelbl. u. Vorders. des A 2 signierten Bl.; der Teil A ist unpaginiert, Sign. A bis D 1. Bl.) ruft der Verf. alle möglichen Fürsten und Magnaten um Zustimmung zu seinem Unternehmen an[2]), mit Berufung auf Prov. 25, 1

[1]) Erinnert an ספר für das Centiloquium des Ptolomaeus, siehe, oben Seite 89.

[2]) Ungenau bei Kayserling, Sephardim, Seite 210: »welches allen Königen . . . *gewidmet* ist«.

(in hebr. Lett.), auch um die Erlaubnis, die Canones der »Astronomia Danica« und aus den Tabulis Caesareis Rhudolphinis (so) seinem Werke einzuverleiben, aber auch um ein anderes, »vielleicht noch Nötigeres«, um Geld für die Druckkosten, die man auf Tausende von Thalern anschlage. Auf diese Bitte folgt ein Index, nichts als ein Index der II Bände, welche weiter zerfallen in Bücher, Teile und Kapitel, so dass die bis ins Einzelne gehende Inhaltsangabe mit den astrologischen Schriften von Maschallah, Sahl, abu Ma'schar, Alcabitius, Avenare (ibn Esra) verglichen werden könnte, was ich aber hier nicht für meine Aufgabe halte.

Die V Bücher des I. Bandes behandeln die astronomischen Grundlagen. Der II. Bd. zerfällt in III partes, pars II lib. II—IV handeln von nautischer, agrikultureller, medizinischer Astrologie, Gesichtspunkte, welche originell sein dürften; lib. VII besteht aus einem einzigen Traktat in 60 Kapiteln, die wiederum teilweise in §§ zerfallen. Diese jedenfalls eigentümliche Partie des Buches ist gewissermassen eine astrologische Länderkunde, oder astrologische Geographie, mit Rücksicht auf die Geschichte der einzelnen Länder und ihrer Herrscher, beginnend mit dem Vaterlande des Verfassers, Portugal, endend mit Schweiz, Türkei, Afrika — Asien ist nicht behandelt.

B) beginnt auf Bl. D 2, zugleich Anfang von p. 1—30. Überschrift: *Status astrologicus.* Anacaephalaeosis Monarchiae Lusitanae. In der »Praefatiuncula« zu dieser 2. Ausgabe bemerkt der Verfasser, die Astrologen haben aus Furcht vor den Tyrannen sich nur unklar ausdrücken können, er selbst habe von Jugend auf (ab ineunte aetate) mit Philosophie und Astrologie sich beschäftigt, sich danach gesehnt (ardebam), die Wahrheit öffentlich zu verkünden. »Sed Principum statuta et populi mores id vetabant.« Allein Wahrheitsliebe habe sein Gewissen nicht in Ruhe gelassen; und da er ohne alle Metapher nicht zu reden

wagte, so habe er die poetische Form gewählt, »namque Poetis, quaelibet semper fuit ampla potestas, et carmina tam caelare quam explicare veritatem altius solent.« — Dieser Wahnsinn hat nicht bloss Methode, wie es im Hamlet heisst, sondern entspringt einem edlen Motiv und kleidet sich in aesthetische Form. Das war zur Charakteristik des Verfassers hervorzuheben. — Unter dem Titel: Anacaeph. etc. habe er sein Thema in IV »Sectiones« geteilt, bestehend aus 8 zeiligen Strophen, I bis Strophe 36, II bis 80, III bis 100, IV bis 133. In I werde das wahre Fundament der Reiche im Bilde einer Nymphe geschildert, in III das Bild eines heros *Admirandus* (vgl. unten C) angewendet. Er habe das Buch den spanischen Magnaten Balthasar Cuniga, Diego da Sylva, Marchioni (?)[1]) de Alenquer, Mendo da Mota und anderen im J. 1622 gezeigt, im J. 1624 das ms. dem Drucke übergeben, aber der Zensor der Inquisition, Georg Cadrale, habe einiges für sich behalten, anderes geändert und umgeändert (sibi retinuit, alia mutavit, nonnulla transmutavit). So erschien das Buch, in Abwesenheit des Verfassers mit dem »Lapis philosophicus. Sed omnes Portugallenses norunt, qua fortuna et quomodo impeditum fuit etc.« (so). Da jener Druck vergriffen sei, haben viele Magnaten eine neue verbesserte Auflage gewünscht; dieselbe entspreche dem Original bis auf Weglassung des *Lapis philosophicus* (quoniam immerito ibidem fuit inserta — über diese Schrift finde ich keine weitere Nachricht), eine Fortsetzung der III. Sektion bis 1640 und eine lateinisch gereimte Übersetzung des ganzen Gedichtes, welche zeilenweise in einer 2. Kolumne neben dem portugiesischen Texte gedruckt ist. — Kayserling hat aus sprachlichen Rücksichten eine Probe aus dem Ende der [IV.] Sektion gegeben (Sephardim S. 210, 211). Ich lasse hier Strophe 11—13 der lateinischen Übersetzung

[1]) Wohl = Marquis.

folgen als Probe der Phantasie des Dichters, der sich gerne im Bilderkreise der griechischen Mythologie bewegt.

Octostichon 11.

Querelas iterando repetebam,
Amaryllis, sed vanè, nam se condit
Pectori, quam sub oculis perdebam,
Dicens, ubi es Hera? ubi es? quis te abscondit?
Lucenâ, Europâ, Orithriâ, quam videbam,
Nympha sat magis pulchra, mi respondit,
Quod quamvis vis Amoris me conficiat,
Dictaei Noti, aut Paridis deficiat.
(Für Dictaeus hat das Portugies. Jupiter).

Octostichon 12.

Me suspendit haec vox, imaginando
Amaryllidem versam sub Deitatem,
Ut in arborem Daphnem, reprobando
Non Phoebi, ast Chaldaei fidelitatem;
Attamen me increpantem contemplando,
Candorem vidi tunc, per Majestatem,
Per nitidum fulgorem, per praeclarum,
(Quo circumdatur Nympha) visum rarum.

Octostichon 13.

Lacera vestem, sicut quasi in Ida
Quaeritur pomum vel Eva id decerpit etc.

C) (p. 31—61) »*Foetus astrologici*« libri tres ad Heroem et virum *admirandum* etc.

In dieser 2. Ausgabe sind nur Fehler berichtigt. Das Gedicht besteht aus 545, 640 und 470 numerierten lateinischen Versen; am Rande sind die bezüglichen Stellen der Anacephal. angegeben. Der in I, Zeile 15 und am Schluss gefeierte »Admirandus« ist nach Anac. III König Philipp. Dieselben astrologischen Anschauungen kommen auch hier zum Ausdruck.

Schliesslich gehört hierher: Commentario sobre *verdadeira composiçao do mundo*, mathematisch und philosophisch (gegen Aristoteles), ms.; Kays. B. Esp. p. 96 nach 2 Quellen.

1620 starb in Palästina Chajjim Vital Calabrese, unter dessen Namen eine astrologische Kompilation unter dem Titel ספר תכונה, davon der 1. T. in Jerusalem 1866 erschien; ein Exemplar besitze ich jetzt selbst; ein vollständiges ms., angeblich kopiert aus einem ms. Vital's, zerfällt in 4 Teile und enthält auf Bl. 4 nachträglich ein Kapitel über das Sonnenjahr nach Ansicht der Christen. Als Beispielsjahr wird שכ״א 1561 angegeben. Dies und allerlei anderes habe ich über das ms. in HB. XIX, 99 und Hebr. Übers. S. 521, 556, 877/8 (im Index S. 1072) angegeben, wozu ich hier nur bemerke, dass das Vorw. am Anf. im ms. defect ist. Ich hebe in HB. das Beispielsjahr 1561 hervor, was bekanntlich für die Abfassungszeit von chronologischen Werken nur mit grosser Vorsicht verwertet werden darf. Das Schriftchen an sich hätte keine Bedeutung, aber seine Abfassung oder auch nur die Abschrift Chajjim's wäre ein Beweis, dass dieser Mann, dem man die Verbreitung der geistverkümmernden Kabbala seines Lehrers, Isak Loria verdankt, wenigstens sich auch in weiteren Literaturkreisen, allerdings abergläubischen, umgesehen habe. Hirschfeld's Katalog bietet hier Erstaunliches. Das ms. sei aus dem Autograph Vital's kopirt, welches 1521 (also 100 Jahre vor seinem Tode) verfasst sei.

Mose Leoni ist nach D. Kaufmann der Verfasser der matemathischen Stücke in ms. Schönblum; vgl. oben Seite 88, Z. 2 (wo Leone).

1620 soll Daniel Kohen in Ven. eine Tabelle (לוח) in Folio herausgegeben haben, deren Inhalt »Ordo cycli lunaris perpetuus et ingressus solis in 4 puncta cardinalia« (Bartolocci bei Wolf n. 535 unter D. b. Perachja, s. oben unter 1564, daher Fürst I, 195); CB. p. 854 frage ich, ob

diese Tabelle irgendwie mit den Zusätzen des D. b. P. zusammenhänge.

Ich stellte hierher als eine untere Zeitgrenze einen unsicheren Autor. Menachem Manusch (מאנש, slav. Diminutiv, auch Mannes, für Man, Abkürzung von Menachem, wie deutsch: Mändel, Mendel) nennt sich in Anfangsbuchstaben der Erklärer der klassischen Stelle über Buchstaben und Zahlen in Abraham ibn Esra's Kommentar zu Exod. 3, 15 (s. mein Abr. ibn Esra, in Zeitschrift für Mathematik 1880, Suppl. Seite 90, wo ältere Erklärer genannt sind), ms. Oppenh. 1663 Qu., wo ich wiederum nach Autopsie Neubauer's Angaben (n. 2034) ergänze. Im Vorw. heisst es: ולקטתי אחרי הקוצרים ויגעתי ומצאתי ובאתי אל המשמ ושכלי [השנתי] לפי קט השנחתי; der Verfasser schreibt vorgeblich nicht für Leser, sondern ein Memorandum (מזכרת) für sich selbst. Folgt f. 50b ein Reim in 6 Zeilen, wovon 1—4 Akrost. מנחם, anf. מענין המספר מה צורך הספר אבאר באור שבע. Anf. der eigentlichen Abhandlung דע כי כונת הראב"ע זיל לבאר מעלתם של אלו ארבע אותיות אהוי, eben dasselbe wie in der חידה des Ibn Esra beabsichtige dieser auch hier in der Stelle דע כי האחד, eine Erörterung des סוד המספר. Die Erklärung ist von vielen Figuren begleitet. Ende f. 66 סגולת היוד עיד סגולת ההא, אבל את אשר לפניך בין תבין והמבין איש משכיל יבין. Vgl. Benjacob S. 464 n. 285.

Ich vermute in CB. p. 1725 die Identität des Verfassers mit M. M. Chajjut, der 1609—20 lebte, (vgl. über ihn הכרמל in 8°, III, 518). Das Datum 12. Tebet 368 (Jan. 1607) mag bloss zu n. 5 des ms. gehören oder auch für vorangehende Stücke massgebend sein; Neubauers wie meine Aufzeichnungen lassen mich dafür im Stich; ein Argument gegen die Identität bietet es nicht. Zu einer Identifikation Menachem's מאנש mit dem oben unter dem J. 1607 genannten R. Mendel, Krakau, liegt kein ausreichender Grund vor.

1623 erschien in Prag מולדות יצחק über Berechnung

der Quatember und Neumonde von Isak Katzenellenbogen b. Moses, wovon 2 Exemplare in der Bodleiana aus der Oppenh. Sammlung sich befinden (CB. p. 1130).

In demselben Jahre erschien in Venedig das ethische, dem Elieser b. Hyrkanos beigelegte, aber höchstwahrscheinlich von Elieser (nicht Elasar) b. Isak, gen. הגדול, verfasste ארחות חיים und angefügt (f. 8—12) שושנת יעקב, mathematische Kunststücke und Rätsel, auch über Geheimschrift durch Anwendung von Buchstabenvertauschung, verfasst vom Herausgeber des Büchleins, Jakob (Jehoschijja, nach Mortara, Indice p. 3) Heilpronn[1]) b. Elchanan (CB. p. 1214, vgl. p. 957). Die Dedikation des Ganzen an 3 Jünglinge ist datiert 15. Schebat, während der Jüngling (הבחור) Jak. H. im Tebet desselben Jahres gestorben sein soll. Ob hier ein Irrtum im Datum und eine unbegründete Identifikation meinerseits vorliege, muss ich anderen festzustellen überlassen.

1623 beweist Samuel da Silva in Amsterdam in seinem spanischen Werke über Unsterblichkeit die Richtigkeit der überlieferten jüdischen Kalenderberechnung gegen den bekannten *Uriel Acosta*; Kays. B. E. p. 102.

Abraham Vesigno gab in Venedig einen spanischen Kalender über die Jahre 5386—5427 (1626 bis 1666/67) heraus; das bezeugt aus persönlicher Bekanntschaft Julius Morosini bei Wolf IV p. 700 n. 71 f. Wolf umschreibt den Namen ויצינו (!) und Vecino; Kayserling, Bibl. Esp. p. 108 verwandelt ihn in Vecinho, Veciño und gibt einen spanischen Titel: Calendario astronomico (woher?). Es fragt sich, ob V. in Italien seinen Namen

---

[1]) Ueber die Verwandlungen dieses Namens in der italienischen Aussprache — אלפרין, אלמרון — siehe diese Zeitschrift 1899 Seite 317. Herr Rabbiner M. Luzzatto in Venedig bemerkte mir im April 904, dass eine Familie Alfarin (Vessillo 1880 p. 47 und 341) noch jetzt in Venedig sich so schreibe. Was beweist das?

etwa italienisiert habe. Vgl. Jos. V. den Übersetzer Sacuts; M. b. d. J. (BM. 1901 S. 69). — In demselben Jahre 5387 wurde ein hebr. לוח für einige Jahre dem spanischen Gebetbuche Ed. Venedig beigegeben.

1626 sind עברונות ms. compilirt, welche mir der Buchhändler Fischl Hirsch im Jahre 1853 zur Ansicht vorlegte. Ich erkenne dieselben in ms. Strassburg 5 (Katalog 1881, S. 2), geschrieben 1661 für den Jüngling *Jehuda* Loeb b. Salomo (»Schallit« ist die Abbreviatur שלי"ט!) aus באשיל בורן (Paderborn, Br.), der das Buch bei seinem Lehrer Elieser b. Josef (in) Fulda studierte, von Süsslein Meschullam b. Meir Kohen פפגייא (d. h. der im Hause zum Papagei wohnte?) aus Frankfurt am Main. Eine andere Hand zitiert f. 3 b Samuel aus Schweinfurt.

1626 starb Immanuel Aboab, welcher in seiner um 1615—25 verfassten, nach seinem Tode herausgegebenen Nomologia (p. 105) die Absicht erwähnt, einen immerwährenden Kalender herauszugeben, in derselben (p. 76—80) einen Abriss der Geschichte des Kalenders nach alten und christlichen Quellen gibt (Monatschr. 1904, S. 666, 668).

1628 erschienen mathematische und astronomische Studien von Josef Salomo del Medigo (יש"ר מקאנדיא), welche meines Wissens noch nicht von einem Kenner der Geschichte dieser Wissenschaften kritisch beurteilt sind; doch kann auch ein Laie daraus ersehen, dass der Verfasser nicht bloss die griechischen Klassiker derselben studiert hat, ob direkt oder auch aus lateinischen und hebräischen Uebersetzungen, habe ich nisht untersucht; anderweitig fällt er über die mittelalterlichen Bearbeitungen ein ungünstiges Urteil; die hebräischen besass er grossenteils selbst.

Das zuerst in Amsterdam gedruckte Buch mit dem Portrait des Verfassers, damals eine grosse Seltenheit unter den Juden, besteht aus zwei Werken: אילם und

מעין גנים mit besonders betitelten Teilen, welche bei Geiger und im Catalog Bodl. p. 1510 angegeben sind. Der ganze Band ist nochmals in Odessa 1864 derart edirt, dass Elim XXIV und 120 Seiten nebst Figurentafel enthält; es folgt das Portrait wie in der I. Ausgabe und ein vollständiger Titel מעין גנים mit der Jahreszahl תרכ״ה 1865, desgleichen חקות שמים mit תרכ״ז (ohne 1867), גבורות ה׳ mit תרכ״ז und 1867, מעין תתום mit תרכ״ח 1868; die letzten drei werden als 3., 4., 5. des Buches אילם bezeichnet, aber die Pagination geht durch den ganzen Band (dessen Preis 2 Rubel) bis 442, wobei die einzeln angehängten Figurentabellen nicht gezählt sind.

Eine Charakterisierung Josef's als Mathematiker hätte auch die von ihm angeführten Autoren zusammenzustellen, teilweise zu entziffern und festzustellen, z. B. in der Anfrage des Karäers Serach (Elim S. 96 ed. Odessa), betreffend Stellen aus der Astronomie des ניביר האשבילי, ist dieser lateinisch »Geber«, arabisch Djabir ibn Afla'h (die hebräischen Uebersetzungen Seite 544); Professor אלפינאש (S. 112) ist mir unbekannt, מידרו נוניש (S. 275 n. חקות שמים 35) ist Petrus Nonius, איש גדול בלימודים מזרע היהודים, der am 1. Oktober 1541 in Lissabon Beobachtungen anstellte.

Josef, aus einer bekannten Familie in Kreta stammend, hat 1616 unter anderem sich in Kairo[1]), Litthauen, Frankfurt, Worms, Prag aufgehalten, war auch mit Karaiten in näheren Verkehr getreten und hatte Gelegenheit, eine grössere Zahl von Büchern und Handschriften zu lesen und zu erwerben, die ihm gestatteten, ausser der Medizin, von der er sich ernährte[2]), seine Studien auf verschiedenartige Kreise des Wissens auszudehnen, so dass er in seinem Schreiben an Serach gewissermassen eine Miniatur-

[1]) Vgl. oben S. 203. In Kairo disputierte er öffentlich mit einem muhammedanischen Lehrer der Mathematik (M. Ch. S. XXX).

[2]) Er war eine Zeit lang Leibarzt des Fürsten Radziwil (oder Racziwil, M. Ch. S. XXXIV).

bibliothek klassischer Werke entwerfen konnte, worin die Mathematik, von Jugend auf seine Lieblingsbeschäftigung, einen breiten Raum einnimmt, und für die er ganz besonders gegen allgemeine Vernachlässigung in die Schranken tritt; es genüge hier eine Stelle daselbst mit ihrer Parallele wiederzugeben. (Melo Chofn. hebr. S. 13): סוף דבר המון הרבנים לא יבינו בימים האלה מענין הגלגל ומעשהו כאשר לא יבין השור והחמור. Geiger (Melo Chofn. S. 15) übersetzt: »Die Masse der *Rabbiner* versteht in unseren Tagen von den Himmelskörpern so viel wie Ochs und Esel«. Sollte nicht רבנים hier Rabbaniten bedeuten? In מעין גנים (S. 131 Od.) heisst es: ועל כיוצא בהם כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ב מראש השנה שלא יבינו מהגלגל אלא כמו שיבין השור והחמור (vgl. M. Ch. 59 A. 53). Unter den nicht edierten, vielleicht nicht vollendeten zahlreichen Schriften[1]) bemerken wir drei enzyklopädische (n. 1, 2, 4), deren eine auch Chemie und Mechanik umfasste, und mehrere den besonderen Zweigen der Mathematik gewidmete, deren Verhältnis zu den gedruckten schwerlich durchweg sicherzustellen ist.

Josef ist gewissermassen der Torso eines Polyhistors. Sein äusseres Wanderleben, sein rastloser Wissenstrieb, seine Konzession an die herrschende Geistesrichtung seiner im Rückschritt begriffenen Glaubensgenossen, gestatten dem im 66. Lebensjahre in Prag (16. Okt. 1655) dahingeschiedenen Gelehrten nicht, seine allgemeinen Studien in festen Resultaten und in eigenem unzweideutigem Ausdrucke der Mit- und Nachwelt zu übergeben. Nach seinem Streben beurteilt, überragt er nicht bloss seine Zeitgenossen, sondern auch die grosse Menge jüdischer Gelehrten überhaupt.

Ein psychologisch interessantes Problem ist die Stellung des Mathematikers zur neuern Kabbala, welche in Zahlen und Buchstaben die letzte Spur von Denken in

[1]) Sorgfältig verzeichnet von Geiger, M. Ch., S. XLIV ff., daher bei Belinson תולדות, S. 58.

der Mystik des Mittelalters begrub, in den wilden Chasidismus ausarten konnte und nach meiner Ansicht niemals unter dem Zeichen von »Kultur« gewirkt hat. Das Thema liegt hier zu fern; es genügt eine Hinweisung auf Geiger's Auseinandersetzungen in M. Ch. S. XXXIII, LI, LVI[1]).

Im Ganzen bietet Josef einige Ähnlichkeit mit Jehuda de Modena.

Ältere Quellen über del Medigo s. in CB. p. 1510 u. Add., insbesondere A. Geiger, Melo Chofnajim, Berlin 1840 (mit Bildnis), die ungenannte Hauptquelle für Mos. Elies. Belinson, dessen ... ר' יוסף .. תולדות in der Ausgabe des אלים S. I—XXIII fast identisch ist mit dem Abdruck in 32°, Odessa 1864 (HB. XV, 25). Ich notiere noch Kayserling in Geiger's Ztschr. IX, 135; Magazin X, 113; Katal. Halberst. S. 161.

Ms. Rabbinowitz 39 in Katal. 1886 (תרס"ו) soll einen Kommentar über die astronomischen Tafeln des Moses Baschiatschi von Elia ואליר (!) enthalten. Ueber den Verkauf des ms. ist mir nichts bekannt. Ist etwa אפידא zu lesen und Elia Begi gemeint? vgl. HB. XX, 94 u. 96[2]).

(Fortsetzung folgt.)

---

[1]) Ein Zeitgenosse Josef's, Schealtiel Chefez wird als Kabbalist und Astronom gerühmt; Conforte, Kora ha-Dorot, f. 47, l. Z.

[2]) Zur Korrektur dieses Abschnittes machte mein geehrter Freund Dr. Br. einige Bemerkungen, wovon ich die nötige Erörterung über Liwa oder Lewa (S. 300) der Fortsetzung vorbehalten muss. Zu S. 311 bemerkt er: Eine Bearbeitung der mathemat. Stellen in ס' אילם, welche der sel. Zuckermann begonnen hat, findet sich in seinem Nachlass in der Breslauer Seminarbibliothek.

Über Jean Bodin in seinen Beziehungen zum Judentum.

Von Jacob Guttmann.

Die Geschichte des Judentums hat gerade keinen Überfluss an Männern aufzuweisen, die, einer anderen Religionsgemeinschaft angehörend und im Leben oder in der Wissenschaft eine hervorragende Stellung einnehmend, sich dem Judentume gegenüber, von der allgemein herrschenden Zeitströmung unberührt, die Unbefangenheit ihres Urteils bewahrten und auch den Mut fanden, ihrer duldsameren und menschenfreundlicheren Gesinnung freien und unverhüllten Ausdruck zu geben. Umso auffälliger muss es uns erscheinen, dass ein Mann wie Jean Bodin[1]) bisher der Aufmerksamkeit jüdischer Forscher fast völlig entgangen ist und dass sein Name in den Darstellungen der jüdischen Geschichte noch nicht seinen Platz gefunden hat[2]). Bodin

[1]) Jean Bodin, im Jahre 1530 zu Angers geboren, wurde als Knabe dem Orden der Karmeliter zugeführt, später jedoch mit Rücksicht auf seine Jugend seines Gelübdes wieder entbunden. Er studierte die Rechte in Toulouse, wurde im Jahre 1561 Advokat im Parlament zu Paris, dem damaligen obersten Gerichtshof Frankreichs, und, nachdem er die Advokatur bald wieder aufgegeben hatte, im Jahre 1576 Rat am Präsidial zu Laon, wo er als Procureur du Roi im Jahre 1596 an der Pest starb. Längere Zeit stand er dem Herzog von Alençon als Freund und Ratgeber zur Seite und erfreute sich auch der Gunst des Königs Heinrich III., der er jedoch verlustig ging wegen der Opposition, die er als einer der ersten Führer des dritten Standes in den Generalständen von Blois (1576—1577) den Plänen des Königs machte. In dieser Versammlung war er auch für die Dulduug der Hugenotten eingetreten. Vgl. G. E. Guhraner, Das Heptaplomeres des Jean Bodin, Berlin 1841 und Henri Baudrillart, J. Bodin et son temps. Paris 1853.

[2]) Als diese Arbeit bereits abgeschlossen und für den Druck vorbereitet war, wurde ich auf einen Vortrag aufmerksam gemacht,

war unstreitig nicht nur einer der vielseitigsten, sondern auch einer der geistvollsten und gedankenreichsten Gelehrten des sechszehnten Jahrhunderts. Kein Gebiet der Wissenschaft war ihm fremd[1]). Eine geradezu erstaunliche, auf die Jurisprudenz, die Naturwissenschaften, die Geschichte, die Theologie, die Statistik und die Volkswirtschaftslehre sich erstreckende Gelehrsamkeit tritt uns in seinen Schriften entgegen, die, wenn auch an einer gewissen Nachläs-

den der verdienstvolle Herausgeber der »Österreichischen Wochenschrift« Dr. J. S. Bloch, damals Abgeordneter des österreichischen Reichsrates, am 29. Januar 1881 im Saale der Handelsakademie zu Prag gehalten und im Jahre 1886 unter dem Titel »Jean Bodin, ein französischer Staatsmann und Rechtslehrer, ein Vorläufer Lessings aus dem 16. Jahrhundert« veröffentlicht hat (Aus der Vergangenheit für die Gegenwart, Wien 1886, S. 221—258). Von Jellinek (vgl. auch dessen Gedenkrede auf Salomon Munk in der Sammlung: Reden bei verschiedenen Gelegenheiten, Wien 1874, S. 86) auf diese merkwürdige Persönlichkeit hingewiesen, giebt Bloch in seinem Vortrag eine vortreffliche Charakteristik der Zeitverhältnisse und der schriftstellerischen Tätigkeit Bodins und insbesondere eine geistvolle Darstellung des Toleranzgedankens, wie er sich in den verschiedenen Unterrednern des Heptaplomeres wiederspiegelt, ohne jedoch, was sich auch in den Rahmen seines Vortrages nicht eingefügt hätte, speziell auf Bodins Beziehungen zum Judentum einzugehen.

[1]) Der französische Literarhistoriker Jaques Auguste De Thou (Thuanus 1553—1617) schreibt von ihm in seiner Historia rerum anni 1596: Gnaviter literis operam dedit, linguarumque scientia non vulgari sibi comparata, omnium artium ambitum animo ingenti complexus est . . . In quo (sc. opere de Republica), ut omni scientiarum genere non tincti sed imbuti ingenii fidem fecit, sic nonnullis, qui recte judicant, non omnino ab ostentationis innato genti vitio vacuum se probavit. — Hermann Conring in dem an Petrus Griffenfeld gerichteten Widmungsschreiben, das er einer Sammlung, enthaltend die Bodinsche Schrift Responsio ad Paradoxa Malestreti, zwei Kapitel aus dem sechsten Buch der Republik und zwei Kapitel aus dem Buche: De vera jurisprudentia des Joachim Hopperus (Helmstädt 1671), voranschickt, sagt: Fuit nimirum Bodinus vasti ingenii, diffusissimae lectionis, peritiae civilium omnis aevi rerum inusitatae, memoriae semper promptisimae, magnae in sentiendo pariter et eloquendo libertatis, utinam non in suis Rerum sublimium arcanis usque impietatem effrenis.

sigkeit im Ausdruck und in der Form der Darstellung leidend[1]), noch heute lesenswert sind wegen des Tiefblicks und der Originalität der Anschauungen, die sich in ihnen offenbaren. Die grössten Verdienste hat Bodin sich auf dem Gebiete des Staatsrechts erworben. Sein umfangreiches und ebenso durch seine Gedankenfülle wie durch die strenge Folgerichtigkeit seiner Deduktionen ausgezeichnetes Werk über den Staat[2]) galt und gilt noch heute als eine epochemachende Leistung, die der Staatsrechtslehre ganz neue Bahnen erschlossen habe. Von manchen seiner Fachgenossen im siebenzehnten Jahrhundert, z. B. dem bekannten Gabriel Naudaeus (1600—1653), dem Verfasser der Bibliographia politica, wird Bodin als der grösste Staats-

[1]) Mit grosser Härte und sichtlich nicht ohne Voreingenommenheit urteilt über ihn der grosse holländische Staatsrechtslehrer Hugo Grotius (1583—1645) in den Epist. ad Gallos (ed. Lips) LXVI pag. 356. Bodinum in illo ad me misso opere agnovi, qualem existimavi semper, hominem rerum quam verborum studiosiorem, Latinitate utentem haud plane nitida, metricarum legum pueriliter imperitum, Graecis litteris vix imbutum, Hebraeorum morum ac sententiarum satis gnarum, non ex interiore linguae illius cognitione, sed ex amicitia, quam coluit cum doctissimis Hebraeorum, quae in illo πληροφορίαν eam, quae in Christianis requiritur, non parum labefactavit. Es ist offenbar der provozierende Eindruck, den die Lektüre des Heptaplomeres auf ihn gemacht hat, der sich in diesem Urteil wiederspiegelt.

[2]) Bodin hat dieses Werk im Jahre 1576 zu Paris unter dem Titel: »Les six livres de la République« herausgegeben und es dann selber ins Lateinische übersetzt. Ich benutze hier die lateinische Übersetzung (De Republica libri sex edit. IV, Ursellis 1650), weil diese an literarischen Nachweisen viel reicher als das französische Original ist. Über dieses Werk handeln die Monographieen von Baudrillart (oben S. 315, Anm. 1); E. Hancke, Bodin, eine Studie über den Begriff der Souveränität (Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, herausgegeben von Otto Gierke, 47. Heft) Breslau 1894; P. Errera, Un précurseur de Montesquieu: Jean Bodin, Bruxelles 1895; E. Fournol, Bodin, prédécesseur de Montesquieu, Paris 1896. Vgl. auch G. Weill, Les théories sur le pouvoir royal en France, Paris 1892., Chap. VIII.

rechtslehrer aller Zeiten gepriesen, der auf diesem Gebiete selbst den Aristoteles überrage[1]). Und kein Geringerer als Hermann Conring (1606—1681), der Begründer der deutschen Rechtsgeschichte und ein Polyhistor wie Bodin[2]), kann trotz einer gewissen Abneigung, die er gegen ihn empfindet, doch mit dem Zugeständnis nicht zurückhalten, dass Bodin, wenn er auch nicht, wie er es selber in seiner Überhebung zu tun gewagt habe, über einen Aristoteles zu stellen sei, mit seiner Kenntnis des Staatsrechts in seltenem Masse die des römischen Rechts und der Jurisprudenz überhaupt, wie eine ungewöhnliche Vertrautheit mit allen Gebieten der Geschichte vereinigend, durch seine Leistungen nicht nur die seiner Zeitgenossen, sondern auch die der Vorzeit, mit Ausnahme eben des Aristoteles, bei Weitem übertroffen habe[3]). In Übereinstimmung mit

---

[1]) Vgl. Anmerkung 3.

[2]) Vgl. O. Stobbe, Hermann Conring, der Begründer der deutschen Rechtsgeschichte und H. Bresslau in der Deutschen Biographie, Band IV, Seite 446—451.

[3]) Herm. Conring, Liber de civili prudentia (ed. Helmstaedt) cap. XIV, pag. 359—360. Inter Gallos duo excellunt in primis, vastis uterque voluminibus, uterque simul et Romani juris peritia clarus, quod rarissimum. Alter est Petrus Gregorius Tholosanus, alter Joannes Bodinus . . . . Per alia quaeque se magis diffudit Joannes Bodinus, nec tamen quae ad leges attinet plane neglexit. In utroque tanto felicius Tholosano, quanto major fuit ingenii capacitate et historiarum omnis generis peritia. Et vero princeps hic omnium pene sui et veteris aevi rerum publicarum cognitionem ad culturam civilis hujus philosophiae rarissimo post Aristotelem exemplo attulit . . . Illa certe insignis peritia passim claret et in methodo historica pariter et in illo de Republica opere . . . . Ut consentiar quidem Naudaeo, caeteros recentiores quosque ab illo memoratos uni Bodino tantum concedere, quantum lenta solent inter viburna cupressi, in universo tamen omnes, quicunque unquam de republica libros edidere, atque adeo et ipsummet Aristotelem a Bodino victos a veritate quam longissime recedit. Conring war ein grosser Verehrer des Aristoteles, dessen Politik er im Jahre 1656 mit einer Einleitung herausgegeben hat. Vgl. auch Tobias Paurmeister, De jurisdictione imperii Romani (Hannover 1606) Lib. 1,

Heeren[1]) wird Bodin aber auch von fast allen neueren Darstellern seiner Staatsrechtslehre als der hervorragendste oder doch wenigstens als einer der hervorragendsten Vorläufer Montesquieus bezeichnet[2]). In Bodin, sagt Bluntschli von ihm[3]), vereinigen sich manche Gegensätze, welche sonst öfter in einseitiger Richtung vertreten sind. Er ist ein namhafter in strengem und sicherem Denken geübter Rechtsgelehrter und ein Philosoph, der über die Rätsel der göttlichen und menschlichen Natur zu spekulieren liebt; ein Liebhaber des klassischen Altertums, aber ein noch wärmerer Freund der neuen Zeit, ein sittlich ernster und religiöser Mann und der entschiedenste Vorfechter für die Toleranz. Die schon von Aristoteles dargelegte Wahrheit, dass es in jedem Staate eine einheitliche oberste Macht gebe, in welcher der Staat selbst seinen höchsten Ausdruck finde und welche daher den Grundcharakter der Staatsform bestimme, hat Bodin sorgfältiger ergründet als irgend einer vor ihm und nachdrücklicher geltend gemacht als die meisten nach ihm[4]). Sein Werk über den Staat ist ein Arsenal, aus dem viele spätere Staatsmänner und Staatsgelehrte ihre Waffen geholt haben[5]). Auch auf dem Gebiete der Volkswirtschaftslehre, namentlich in der Behandlung der Frage über die Ursachen des Um-

---

cap. 3, pr. Majestas nec a Graecorum nec a Latinorum autorum tam veterum quam recentiorum ullo nec definita nec in partes suas recte distributa reperiatur, licet a nonnullis et imprimis Bodino non tantum praeclare hoc tentatum, sed numeris etiam omnibus ab iis, qui in politicis nihil nisi ex eo sapiunt, absolutum existimetur.

[1]) Heeren, Kleine historische Schriften II, S. 160—164.

[2]) I. K. Bluntschli, Geschichte der neueren Staatswissenschaft, (in Geschichte der Wissenschaften in Deutschland, Band I) III. Auflage München und Leipzig 1881, Seite 26 und die S. 317, Anm. 2 genannten Schriften.

[3]) Bluntschli Seite 27.

[4]) Bluntschli Seite 35.

[5]) Bluntschli Seite 30.

schwungs in den Geld- und Preisverhältnissen, die er schon in seiner Lehre vom Staate erörtert hatte und der er dann noch eine besondere Schrift gewidmet hat[1]), hat Bodin Hervorragendes geleistet. Im Ganzen, so urteilt Roscher[2]), hat er in dieser Kardinalfrage der Volkswirtschaftslehre nicht allein Bahn gebrochen, sondern zugleich eine Menge sekundärer Ursachen der Preisrevolution viel besser gewürdigt, als man es selbst im 18. Jahrhundert getan hat.

Bodin gehörte durch seine Geburt der katholischen Kirche an, und wenn er sich auch, was aus seinen Schriften unzweifelhaft hervorgeht, in reiferen Jahren der katholischen Kirche innerlich entfremdet fühlte, so gibt es doch keinen Beleg dafür, dass er aus ihr ausgeschieden und einer anderen Religionsgemeinschaft, etwa dem Protestantismus, beigetreten sei. Wohl hat er in den religiösen Kämpfen, die zu dem furchtbaren Blutbad der Bartholomäusnacht führten und in denen er selber einmal in Lebensgefahr schwebte, auf Seiten der Hugenotten gestanden. Allein zu dieser Stellungnahme hat ihn vermutlich nicht sowohl seine Hinneigung zum Protestantismus als vielmehr die in seinen staatsrechtlichen Anschauungen begründete Überzeugung veranlasst, dass die Zulassung fremder Religionen um der Eintracht zwischen den Bürgern willen zwar möglichst zu verhüten sei, dass aber die Ausübung eines jeden Religionszwangs ihren Zweck verfehle und im Interesse des allgemeinen Staatswohls zu verwerfen sei[3]).

---

[1]) Réponse aux paradoxes de M. de Malestrait touchant l'encherissement de toutes les choses et des monnoyes Paris 1568.

[2]) Roscher, Geschichte der Nazionalökonomik (Geschichte der Wissenschaften in Deutschl. Bd. XIV) München 1874, Seite 143. Vgl. auch Lippert in Elsters Wörterbuch der Volkswirtschaft, Jena 1898, Bd. I, Seite 402.

[3]) De Republica IV, cap. 7, pag. 755. Si tamen princeps aliquis certissimas de lege divina deque vera religione assensiones animo comprehensas habeat subditosque religionum varietate ac multitudine sectarum distractos in suam pertrahere volet, vim amovere debet, nam

Ebenso waren es wohl politische Gründe, die ihn später bewogen, die Stadt Laon zum Eintritt in das Bündniss der Ligue zu veranlassen[1]). Wenn Bodin aber sich auch mit keiner der christlichen Kirchen identifizierte, so wird man ihm doch nicht, wie das häufig geschehen ist, jede religiöse Überzeugung absprechen und ihn zum Atheisten stempeln dürfen. Bodin war ein Freidenker, der seinen Standpunkt über den Konfessionen nahm, aber doch einer religiösen Gesinnung nicht entbehrte. Er selber kennzeichnet seinen religiösen Standpunkt am Besten, indem er in einem Briefe an seinen katholischen Freuud Botru die Bemerkung macht, dass man sich von den verschiedenen Meinungen über die Religion nicht brauche beirren zu lassen, wenn man nur daran festhalte, dass die wahre Religion in nichts Anderem als in der Richtung einer geläuterten Seele zu dem wahren Gotte bestehe[2]).

Ob Bodin, wie mitunter behauptet wurde, durch seine eingehende Beschäftigung mit dem jüdischen Schrifttum zu diesem Indifferentismus dem Christentum gegenüber gelangt sei, oder ob er, von diesem Standpunkte aus an das

---

quo graviora supplicia arrogabis, eo minus proficies, cum ea sit in hominibus insita vis ac natura, ut aliquid assentiendum sponte duci velit, cogi nolit. Ibid. pag. 758. Impios quidem ad peregrinos ritus, quos maxima pars civium potentiorum exsecratur, arceri a civitate utile esse duco ad tuendam civium inter ipsos amicitiam, quae praecipue rerum divinarum conspiratione et consensu alitur ac sustentatur. Si tamen eadem religio populorum finitimorum ac multorum civium opinione probatur, non modo suppliciis vindicari non debet, sed etiam providendum, quoad ejus fieri potest, ut si publice citra seditionem non liceat, sacra tamen privata facere nemo prohibeatur etc.

[1]) Seinen Übertritt zur Ligue sucht er zu rechtfertigen in dem Sendschreiben: Lettre de Jean Bodin, Procureur du Roy, au Siège présidial de Laon. Paris 1590.

[2]) Nec te auferant variae de religionibus sententiae, modo illud habeas animo comprehensum, veram religionem aliud nihil esse quam purgatae mentis in Deum verum conversionem. Guhraner a. a. O. Seite LXIII.

jüdische Schrifttum herantretend, eine so ausserordentliche Vorliebe für dasselbe wie für das Judentum überhaupt gewonnen habe, das lässt sich heute nicht mehr entscheiden. Um seine Hinneigung zum Judentum zu erklären, hat man auch versucht, wie das ja in ähnlichen Fällen auch in unseren Tagen nicht selten geschieht, ihn seiner Abkunft nach zu einem Angehörigen des jüdischen Stammes zu machen. Er soll der Sohn einer jüdischen Mutter gewesen sein, ein Angehöriger jener in Frankreich eingewanderten Familien, die als Scheinchristen in vielen Städten mit Rücksicht auf den Handelsverkehr von den Obrigkeiten seien geduldet worden. So berichtet ein gewisser Chapelain, durch dessen Vermittlung Hermann Conring eine Pension von Ludwig XIV. soll erlangt haben[1]), in einem Briefe vom 1. Juli 1673, also fast 80 Jahre nach Bodins Tode, an jenen deutschen Gelehrten[2]), während bis dahin, wie auch Conring selber bezeugt, von Bodins jüdischer Abstammung nichts bekannt geworden war[3]).

[1]) H. Bresslau a. a. O.

[2]) Commercii epistolici Leibnitiani etc. tomi prodromi pars altera rec. Jo. Daniel Gruber Hannov. et Gotting. 1745, pag. 1122. Pour sa religion il estoit certainement Juif en l'âme. Car en France on n'en souffre point la publique profession, comme on fait en tant de lieux. Sa Mère luy en avoit inspiré la creance, estant de ces Juifues cachées, que leurs biens retiennent dans les Provinces, et qui s'y habituent pour suivre leurs maris Étrangers, principalement Marchands Portugais, qui s'y viennent establir. On en connoit particulièrement à Rouen plusieurs, qui, pourvu qui'ls paroissent Chretiens et sans scandale, ne sont point inquiètés par les Magistrats, dans la voue de ne pas affoiblir le commerce de la ville. Le genie et la vaste érudition de Bodin l'on fait opiniatrer son Judaisme jusqu' à la mort, et on trouva seulement apres luy ce Dialogue, qui le convàincq.

[3]) Ibidem 10. August 1673. Quae de Bodino narras, nunquam hactenus ita plene intellexeram. Christianis illum sacris fuisse alienum pridem fui quidem suspicatus, credidi autem hominem nulli religionum, quae vulgi sunt in pretio, fuisse addictum, sed coluisse tandem cum malis geniis familiarius aliquid commercium etc. Auf diesen angeblichen Umgang mit bösen Geistern weist Conring auch an der S. 318, An-

Das wäre umso auffälliger, als die Widersacher Bodins sich in den zahlreichen über seine Schriften entstandenen Kontroversen einen solchen Angriffspunkt sicherlich nicht hätten entgehen lassen. Noch Huet (1630—1721), ein vielseitiger und auch als Gegner der kartesianischen Philosophie bekannter Schriftsteller, der im Jahre 1679 während seines Aufenthaltes in Paris, wo er in Gemeinschaft mit Bossuet die Erziehung des Dauphin zu leiten hatte, seine Demonstratio evangelica ad serenissinum Delphinum veröffentlichte, nennt in diesem Buche Bodin zwar einen Halbjuden, einen gregalis Judaeorum[1]), tut aber seiner jüdischen Abstammung keine Erwähnung. Auch der Umstand, dass Bodin als Knabe dem Orden der Karmeliter war zugeführt worden, was doch wohl nur durch seine Eltern geschehen konnte, darf als Zeugniss gegen das jüdische Bekenntnis seiner Mutter angesehen werden. Trotzdem hat diese auf der alleinigen Aussage Chapelains beruhende Behauptung vielfach Glauben gefunden. Hermann Conring, der zuerst mit seiner Ansicht noch zurückhält und dem Chapelain antwortet, er habe zwar längst Bodin in Verdacht gehabt, der christlichen Religionsübung fern gestanden zu sein, habe aber geglaubt, dass er keiner der öffentlich anerkannten Religionen angehörte und nur mit

merkung 3 zitierten Stelle des Liber de civili prudentia hin. Er sagt dort: Quod Thuanus refert Bodinum de Henoticorum motuum clausula admirando praesagio annum et mensem, quo pax, cum minus putabatur, coitura esset praedixisse eventu judicium comprobante, id vereor ne non tam civilium rerum prudentiae quam illi, cujus Bodinum jam sua Daemonomania suspectum haud immerite fecerat, malae arti sit tribuendum. Auch das zeugt von einem gewissen Übelwollen, denn Bodin hat an böse Geister wohl geglaubt, aber den Umgang mit ihnen auf das schärfste bekämpft.

[1]) Petri Danielis Huetii Episcopi Abrincensis Demonstratio Evangelica (Leipzig 1703) pag. 783: Igitur manifesta est Bodini Semi-Judaei inscitia, qui Christum Jesum censum fuisse negat hoc argumento, quod vectigales, socii et peregrini minime censi fuerint. Seite 805: opponunt Judaei eorumque gregalis Bodinus.

bösen Geistern vertraulichen Verkehr gepflogen habe[1]), hat sich dann, wie er in einem späteren Briefe an Chapelain schreibt, ganz zu dessen Ansicht bekehrt. Er sagt: »Was du von dem Judentum Bodins bemerkt hast, veranlasste mich, meine Aufmerksamkeit sorgfältiger auf dasjenige zu richten, was mir schon längst beim Lesen seiner Schriften verdächtig vorkam. Nun hat sich mir also Folgendes ergeben. Seine methodus historica schrieb Bodin noch als Christ (adhuc Christianus), und dies geht aus einigen Stellen in dem 4., 6. und 7. Kapitel darin hervor. Er war damals noch nicht in der Sprache des Talmud erfahren genug, um die Sanhedrin ohne Übersetzung zu verstehen, wie die Vorrede des Buches selbst anzeigt. In der Daemonomania magorum schmeckt schon vieles nach jüdischem Geist. In der lateinischen Ausgabe des Werkes De Republica an. 1584 findet sich eine Stelle über die talmudischen Lehrer, welche aus keiner christlichen Feder geflossen ist, folgende: Religionis ac sapientiae principes illi veteres Ebraei hanc disciplinam a sanctissimis prophetis acceptam posteritati tradiderunt. Das letzte Buch Bodins noch von seinen Lebzeiten: Theatrum naturae lautet an vielen Stellen offen jüdisch. Daher begebe ich mich jetzt vollkommen zu deiner Meinung hinüber. Dass ich es nicht früher getan habe, kam daher, dass ich bemerkt habe, dass auch einige andere, und unter diesen vorzüglich Johann Seldenus, von den Rabbinen der Juden jüdisch sprechen, wegen deren aufrichtigen christlichen Glaubens mir bisher jedoch kein Verdacht entstanden war. Ich sage dir Dank für dieses dein unerwartetes Urteil«[2]). Man hört es aus diesem Bekenntnis Conrings heraus, dass er sich seinem

[1]) Siehe oben S. 322, Anmerkung 3.

[2]) Guhrauer, Seite LVI—LVII. Woher G. diesen Brief hat, giebt er nicht an. In dem von Gruber herausgegebenen Commercium epistolicum, das die sonstige Korrespondenz Conrings mit Chapelain enthält, habe ich ihn nicht gefunden.

Gönner gern gefällig erweisen möchte, vielleicht in Erwiderung auf einen Brief, in dem Chapelain seine Verwunderung über Conrings Zurückhaltung ausgesprochen hatte. Und selbst jetzt ist die Bekehrung Conrings nach seiner eigenen Darstellung nicht sowohl auf Grund der Chapelainschen Mitteilung erfolgt, die er nur als Meinung oder Urteil bezeichnet, als vielmehr durch die gesteigerte Aufmerksamkeit auf die Vorliebe für das jüdische Schrifttum, die sich ihm in den Schriften Bodins offenbarte. Aus demselben Grunde wird die jüdische Abkunft Bodins auch noch von einem neueren Gelehrten, Henri Baudrillart, für wahrscheinlich erklärt[1]).

Sehr begreiflich ist es, dass die christlichen Leser der Bodin'schen Schriften der merkwürdigen Erscheinung, die sich ihnen in denselben darbot, ratlos, ja nicht ohne eine gewisse Bestürzung gegenüberstanden. Es dürfte in der Tat nicht leicht ein zweites Beispiel einer so unbedingten Anerkennung des Judentums und seiner Literatur seitens eines der Weltliteratur angehörenden nichtjüdischen Schriftstellers nachzuweisen sein, wie sie uns bei Bodin entgegentritt. Wo des Judentums Erwähnung getan wird, da geschieht es in freundlichem Sinne; nirgendwo ist bei Bodin ein abfälliges oder gar gehässiges Urteil über das Judentum zu finden. Wenn selbst bei Männern, wie Pico von Mirandola und Johann Reuchlin, die Wertschätzung des jüdischen Schrifttums und die eingehende Beschäftigung mit ihm einer gewissen Tendenz entspringen, von dem Bestreben eingegeben sind, in der jüdischen Literatur und besonders in der Kabbala Beweise für die Wahrheit des Christentums zu entdecken, ist Bodin frei von jeder derartigen Tendenz, ein Bewunderer des Judentums und der jüdischen Literatur nur um ihrer selbst willen. Je weiter er in seiner schriftstellerischen Tätigkeit fortschreitet,

[1]) Baudrillart, Seite 112—113.

das hat schon Conring ganz richtig bemerkt, desto ausgebreiteter zeigt sich uns seine Kenntnis des jüdischen Schrifttums und desto rückhaltsloser ist die Anerkennung, die er ihm zollt. Wir finden eben hier wieder die oft gemachte Wahrnehmung bestätigt, dass mit der tieferen Kenntnis des Judentums und seiner Literatur auch die Achtung vor ihnen zunimmt, während die Abneigung gegen das Judentum bei ehrlicheren Naturen wenigstens meist auf eine ungenügende Vertrautheit mit dem Geist des Judentums zurückzuführen ist. Wie aber ist Bodin zu seiner ungewöhnlichen und auf die entlegensten Erzeugnisse des Mittelalters sich erstreckenden Kenntnis des jüdischen Schrifttums gelangt? Hugo Grotius, dem die Verstösse, die Bodin sich gegen die lateinische Metrik zu Schulden kommen liess[1]), wie es scheint, zu besonderem Ärgerniss gereichten, und der, vielleicht dadurch beeinflusst, ein so ungünstiges Urteil über die Exaktheit der Bodin'schen Gelehrsamkeit gefasst hatte, spricht die Ansicht aus, Bodin habe seine Vertrautheit mit den Sitten und Lehren des Judentums nicht einer genaueren Kenntnis der hebräischen Sprache, sondern seinem freundschaftlichen Verkehr mit gelehrten Juden zu verdanken[2]). Richtig ist, worauf schon Conring hinweist[3]), dass Bodin in der Vor-

[1]) Vgl. oben S. 317 Anm. 1. Dieser Verstösse hatte sich Bodin wohl in seiner lateinischen Bearbeitung von Oppians Lehrgedicht über die Jagd schuldig gemacht, die er im Jahre 1555 unter dem Titel: Oppiani Cynegetica sive de venatione libri IV Latino carmine versi cum commentario in Paris veröffentlichte und in den lateinischen Gedichten, die sich im Heptaplomeres eingestreut finden.

[2]) Vgl. oben S. 317 Anm. 1. Conring stimmt, seinem früheren Urteil (oben Seite 324) widersprechend, in einem Briefe an Chapelain vom 24. April 1673 dieser Ansicht zu. Commerc. epist. II. Seite 1121: Bodino cavillationes Judaicas fuisse haud ignotas recte judicas, assentior autem Grotio non deberi illas lectioni librorum Judaicorum, sed familiari cum nonnullis Rabbinis conversationi, quanquam in Gallia illi non nisi clam soleant commorari.

[3]) Vgl. oben Seite 324.

rede zum Methodus (1566) die Bemerkung macht, er habe sich für die von ihm in Aussicht genommene vergleichende Darstellung der Rechtsbestimmungen der hervorragendsten Staaten, als deren Ausführung wir wohl das zehn Jahre später veröffentlichte Werk »Ueber den Staat« anzusehen haben, was die jüdischen Pandekten, d. i. der Talmud, und besonders die Bücher Sanhedrin betrifft, der Unterstützung der beiden königlichen Lehrer der hebräischen Sprache Quinquarboreus und Mercerus versichert[1]). Es ist auch nicht zu leugnen, dass die Benutzung der jüdischen Literatur bei Bodin mitunter die wünschenswerte Sorgfalt und Genauigkeit vermissen lässt, dass wir zahlreichen Irrtümern und falschen Zitaten begegnen, die den Eindruck machen, als ob sie aufs Geratewohl hingeschrieben seien, ohne dass der Verfasser dabei die notwendige Kontrolle geübt hätte. Aber die Vertrautheit mit der jüdischen Literatur ist doch, besonders in den späteren Schriften, von einem so erstaunlichen Umfang, wie sie ohne eigene Kenntnis der hebräischen Sprache, durch blosse gelegentliche Mitteilungen befreundeter Gelehrter, unmöglich hätte erreicht werden können. Selbstverständlich hat Bodin, um in die jüdische Literatur eingeführt zu werden, der An-

[1]) J. Bodini, Methodus ad facilem historiarum cognitionem Amsterd. 1650 Praefatio pag. 4. ex Hebraeorum quoque pandectis, potissimum ex libris Sanedrim, optima quaeque haurire proposuimus, in quo mihi suam operam Joan. Quinquarboreus ac Mercerus Hebraicae linguae regii doctores, mihi non defuturam spoponderunt. Quinquarboreus (Cinquarbres) aus Aurillac in Auvergne (gestorben 1587) war Lehrer der hebräischen Sprache am Collège royal de France und hat unter anderem das Targum Jonathan zu Hosea, Joël und Amos und ein anderes Targum zu Ruth und Klageliedern, ins Lateinische übersetzt und mit Scholien versehen, Paris 1564 veröffentlich (Nouvelle Biographie générale X p. 611). Mercerus (Jean Mercier) aus Uzès (1500—1570) war gleichfalls Lehrer des Hebräischen am Collège de France und hat fast das ganze Targum Jonathan zu den Propheten und eine Übersetzung von Ibn Esras Kommentar zum Dekalog veröffentlicht (Nouvelle Biographie XXXV, p. 14).

leitung und Unterweisung durch jüdische Gelehrte nicht entraten können. Es mögen dies entweder getaufte Juden gewesen sein, oder die Ausschliessung der Juden aus Frankreich, die endgiltig im Jahre 1394 durch Karl VI erfolgt war, wurde, wie Conring annimmt[1]), nicht mit solcher Strenge gehandhabt, dass nicht vereinzelte Juden sich trotzdem auf französischem Gebiete hätten niederlassen können.

Dass Bodin eine sehr genaue Kenntnis der Bibel, d. i. der Bücher des alten Testaments, besitzt, ist bei einem Gelehrten seines Schlages selbstverständlich. Die Aussprüche der Bibel, deren hebräischer Text durch die Sorgfalt der Massoreten in einer keiner Antastung zugänglichen Unversehrtheit erhalten wurde[2]), und insbesondere die des Pentateuchs sind für ihn absolut massgebend; der eine Moses, sagt er, besitze für ihn mehr Autorität als alle Philosophen zusammengenommen[3]). Dem hebräi-

---

[1]) Vgl. oben S. 326 Anmerkung 2.

[2]) Heptaplomeres Lib. V, pag. 214 (Salomo). Atque ex eo intelligitur, quanta fide et integritate majores nostri sacras litteras incorruptae nobis reliquerint. Nam cum antea vocalibus, punctis, accentibus ac versium distinctionibus scriptura vacaret, theologi post extremum templi excidium ac potissimum Ben Asser et Ben Naphtali, principes Masoretarum, libros singulos capitibus, capita versibus, versus distinctionibus, distinctiones syllabis, syllabas vocalibus et accentibus denotarunt. Nec eo tamen contenti, versus omnes numero complexi sunt, et libri cujusvis medium designarunt, ne quid usquam addi and detrahi possit, ut librum Genesos versus 1534 amplecti notarunt ac libri medium in his verbis esse: In gladio tuo vives etc.

[3]) Methodus cap. 8, pag. 324. Prius igitur temporis originem, sine qua inanis haec disputatio futura sit, non tam auctoritate, quae nihil valet apud eos, qui ratione duci volunt, quam necessariis argumentis doceamus. Quamquam si ex Hebraeorum sacris fontibus ac divinae legis oraculis testatum habemus mundum hunc originis suae principium habuisse, amplius quaerere scelus, dubitare nefas esse videtur. Ac tanti est apud me Mosis unius auctoritas, ut omnibus omnium philosophorum scriptis ac sententiis longe anteponam.

schen Sprachgebrauch legt er auch in wissenschaftlichen Fragen eine entscheidende Bedeutung bei, denn die alten Hebräer waren die zuverlässigsten, weisesten und scharfsinnigsten Erklärer der Natur[1]). Sehr häufig beruft er sich auf das Targum, das heisst, auf die jüdisch-aramäischen Übersetzungen der Bibel, auf die des Pentateuchs, wie auf die der anderen biblischen Schriften, und einmal auch auf das sogenannte Jerusalemische Targum[2]). Eine grosse Verehrung hegt er für die tiefsinnigen Schriften des Philosophen Philo, die er an zahllosen Stellen rühmend anführt, wie auch für den jüdischen Geschichtsschreiber Flavius Josephus, dem er es einmal zu besonderem Lobe anrechnet, dass er, im Gegensatz zu der Parteilichkeit und Gehässigkeit kirchlicher Schriftsteller, als Jude ein gewichtiges Zeugnis für Christus ablege[3]), während er an

[1]) Methodus cap. 8, pag. 339. Quod si verum est ex igne et aqua coelum esse concretum, ut Philoponus ex academicorum sententia disputat, ac Hebraei, sapientissimi naturae interpretes, affirmant (id enim voce ipsa שמים, id est אש ומים, vel ut alii שם מים ignis et aquae rationem complectuntur). Universae naturae theatrum (Hanoviae 1605) Lib. IV, pag. 538. omnium tamen certissimi naturae interpretes, Hebraei, nunquam numero singulari vitam efferunt, sed plurali: חיים et seculum duplex esse affirmant: עולם הזה ועולם הבא. Ibid. Lib. V, pag. 618. Hebraei sagacissimi naturae interpretes et qui nomina rebus congruentia dederunt. Heptaplomeres Lib. V, pag. 201. Haec sola naturalis est lingua, quae rebus vocabula per naturam cujusque dicitur indidisse.

[2]) Heptaplom. Lib. III, pag. 106. Id autem confirmat Hierosolymitana interpretatio, cum enim Esau jura primogeniturae vendidisset, hic interpres subjecit, quia, cum resurrectionem negaret, vitam futuram sprevit.

[3]) Method. cap. IV, pag. 76—77. Verius tamen ac melius Josephus, qui non modo adfuit, sed etiam praefuit et captivus a Vespasiano ac Tito jus civitatis et nomen Flaviae gentis ac statuam adeptus est. In eo certo fuerunt historici virtutes illae, quae antea diximus: summa eruditio, eximia integritas et maximus rerum agendarum usus. Quanta vero integritate ac fide scripserit, ex eo planum est, quod, qui religione Judaeus esset, de Christo grave imprimis ac laudabile testimonium tulit. At ecclesiastici fere scriptores, cum de adversariis nostrae religionis scriberent, tantis odiis exarserunt, ut

einer Stelle des Heptaplomeres, allerdings durch den Mund des Juden Salomo, die betreffende Stelle im Josephus als eine Fälschung erklärt[1]). Die alten hebräischen Theologen, worunter er die Weisen des Talmuds versteht, gelten ihm als die Träger einer Überlieferung, die auf die Propheten zurückgehe[2]). Bei der Deutung der Allegorien, besonders in den Salomonischen Schriften, hebt Philo mehr das Moralische, Leo Hebraeus mehr das Natürliche hervor; nach beiden Richtungen hin zeichnen sich neben Maimonides die Weisen des Talmuds aus, die sich aber dunkler ausdrücken und ihre Lehren überhaupt nicht schriftlich niedergelegt hätten, wenn sie nicht den Verlust der Bücher (?) gefürchtet hätten[3]). Weniger uneingeschränkt ist seine Wertschätzung der kabbalistischen Literatur, aus der er den Sohar lobend hervorhebt[4]), manche andere Schriften dagegen, wie eine dem R. Nechonja ben Hackana zugeschriebene und Josef Gikattila's

non modo laudes eorum obruere, verum etiam omnibus contumeliis lacerare conarentur. Es handelt sich selbstverständlich um die bekannte Stelle Joseph. Antiquit. XVIII, 3, 3.

[1]) Heptaplom. Lib. VI, pag. 261. caput illud Josepho tributum est, sed adjectitium esse et brevitas ipsa et scribendi ratio docet. At Josephus, Gorionis filius, qui eandem quam ille historiam scripsit et iisdem temporibus ne verbum quidem ullum de Christo, quia scilicet hebraice scripsit, nec Latini potuerunt nec Graeci hebraicae veritatis fidem imperitia linguae hebraicae violare.

[2]) De Republica VI, pag. 1645. Certe quidem religionis ac sapientiae principes, Hebraei, hanc disciplinam a sanctissimis prophetis acceptam posteritati tradiderunt (vgl. oben Seite 324). Daemonomania (Francofurti 1603) Lib. I, cap. 4, pag. 85. Ac propterea Hebraeorum theologi, a quibus prophetarum doctrina quasi per manus accepta est, omnia somniorum visionumque genera diligenter expenderunt.

[3]) Heptaplom. III, pag. 73.

[4]) Daemonomania Lib. II, cap. 2, pag. 137. Hebraeus Philo in moralibus interpretationibus afferendis mirificus, Leo et Maimonides in naturalibus (vgl. dagegen Heptaplom. III, pag. 73), in utrisque liber Zoar, qui nondum fuit e Chaldaeo sermone versus. Vgl. auch Heptaplom. VI, pag. 279. Fridericus. Cur igitur Rabbi Simeon Johai in libro Zohar, quem arcanorum thesaurum vocant, haec verba: Audi, Israel, Deus, dominus

שערי אורה für untergeschoben und gefälscht erklärt[1]) und deren Anwendung zu thaumaturgischen Zwecken, wie es von

noster, unus est, trinitatis significare mysterium affirmat? Nomen, enim אלהים filio tribuit, nomen יהוה geminatum patris et spiritus sancti. Salomo. Locus hic a Galatino et junioribus dereptus et laceratus quibusdam praebuit occasionem, ut filii et spiritus sancti voces subjicerentur. Cur enim sanctissimum nomen יהוה spiritui, non filio, qui dignitate praestat, tribueretur, aut cur locus ille veteribus tabulis, quo Dei natura simplicissimae unitatis declaratur, trium Deorum sive personarum adjunctione conturbaretur?

[1]) Heptaplom. VI, pag. 279. Fridericus. Sed pergamus Salomonem obruere vi argumentorum. Josephus Castilianus et Jeremias (alias: Nehemias) filius Halcanae, nomen litterarum duodecim אב בן רוח הקדוש, i. e pater, filius, spiritus sanctus, tria in uno et unum in tribus contineri interpretatur. Salomo erklärt darauf: Facile est, alienis nominibus subjectis, libros pervulgare ut libri magorum nomine Salomonis editi . . . . Plenus est his autoribus Galatini liber et Augustinus Eugabinus. Nam quae Galatinus hausit partim ex sacris litteris, partim ex libris talmudicis, partim ex illa porta tenebrarum potius quam lucis, non conversa, sed perversa, non correcta sed detorta ac pro seriis suscepta sunt, quae ad ironiam trinitatis scripta fuerunt. Dass mit dem Nehemias (das ist die richtige Lesart) Sohn Hackanas R. Nechonja ben ha-Kana, der Verfasser des ס' הבהיר, und mit Joseph Castilianus, dem Verfasser der portae lucis, Joseph Gikatilla, Verfasser des von Rizius im Jahre 1516 in lat. Übersetzung veröffentlichten שערי אורה, gemeint sei, bedarf keines weiteren Beweises. Das angeführte, den Stempel der Fälschung an der Stirn tragende Citat ist weder im ס'הבהיר, noch in den שערי אורה zu finden. Dagegen habe ich in Reuchlin's De arte cabbalistica (Basel 1561) III, pag. 542, das folgende Citat gefunden: receptum et scriptum בספר אגרת הסודות, id est in libro Epistolae secretorum, ubi ad quaestionem Antonini Romani de sacrosanctis nominibus respondit Rab. Hakados, quod ex Tetragammato fluit nomen duodecim literarum: אב בן ורוח הקדש etc. Dass es sich hier um ein Falsifikat handelt, kann keinem Zweifel unterliegen. (Vgl. auch Graetz, Gesch. der Juden, IX[3], S. 174). Vielleicht bezieht sich die dem R. Nechonja ben ha-Kana betreffende Bemerkung nicht auf das ס' הבהיר, sondern gleichfalls auf dieses אגרת הסודות, das vermutlich ein Machwerk des Apostaten Paulus de Heredia (1415–1485) ist, wie aus folgender Stelle im Opus de Arcanis catholicae Veritatis des Petrus Galatinus hervorgeht, dem R. N. b. H. zugeschrieben wurde. II. cap. 10 (Basel 1561) pag. 52. Cujus verba refert Rabbi Nehemias Hacanae filius in

Pico von Mirandola[1]), Reuchlin und Galatinus[2]) geschieht, er als einen Missbrauch verurteilt. Neben einzelnen Entlehnungen aus dem Midrasch und der nachtalmudischen rabbinischen Literatur, aus der besonders das Gesetzeswerk (ספר מצות גדול) des R. Mose aus Couçy (1200—1260) hervorzuheben ist[3]), begegnen wir bei Bodin

epistola secretorum ad filium suum Haccanam scripta, quam Hebraei אגרת הסודות ighereth hassodoth vocant etc. Bodin scheint dieses Buch des Galatinus auch sonst vielfach benutzt zu haben. Auf Gikatillas Schrift bezieht sich Bodin auch noch an zwei anderen Stellen. Heptaplom. II, Seite 56. Salomo. Cui congruit illud, quod Jedacus Levitus (!) in Porta lucis scripsit, ab infernis terrae sedibus usque ad summum coeli verticem omnia daemonum et angelorum plena esse. Das bezieht sich auf שערי אורה Pforte 1, pag. 4 (ed. Krakau 1610) כי מן הארץ עד הרקיע אין שם מקום פנוי, אלא הכל מלא גדודים והמונים, מהם מהורים בעלי חסד ורחמים, ויש למטה מהם כמה בריות ממאות מזיקים ומקטרגים, וכולם עומדים ומורחים באויר, ואין מן הארץ עד הרקיע מקום פנוי אלא הכל המונים, מהם לשלום ומהם למלחמה, מהם למובה ומהם לרעה, מהם לחיים ומהם למות ועל זה מיוסד שיר של פנעים וכו׳ Heptaplom. V, pag. 238. Salomo. Illud quidem assentior atque ita Dei proprium esse, ut ne angelis tanta sit ab Immortali tributa potestas, ut Rabbi Joseph notavit.

[1]) Daemonom. I, cap. 5, pag. 117. (Picus Mirandolanus princeps) ex cabbala pestilentam magiam efficit et fundamenta legis Dei prorsus evertentem, ut facile agnoscet quisquis ad rem proprius attenderit. Cum enim cabbala nihil est quam recta divinae legis interpretatio, quam litera adumbrat, hic contra eo solum spectat, ut literarum et characterum vi faciat miracula.

[2]) Daemonom. II, cap. 2, pag. 174. Corrupit autem dictionem cabbala, quae significat graece ἀκρόαμα, id est scientiam auditione comparatam nec literis exaratam, a verbo קבל accepit, eo quod Cabbalam non liceat docere aliter quam viva voce et quidem eos, qui quadragesimum aetatis annum superassent, ut autem verba concepta ad miracula edenda pronuncientur nulla mentio, quamvis id Reuchlinus et Galatinus voluerint, omnino certe abusus est.

[3]) De Republica I, cap. 3, pag. 28. Nihil tamen perniciosius mihi videtur quam conjugem, qui repudia quaerat, non aliter id impetrare posse quam causa judicibus probata, nam in eo vertitur existimatio ac dignitas alterutrius aut etiam utriusque, quae nunquam violaretur, si divortii causam neuter judici probare cogeretur: quod quidem olim et his quoque temporibus inter Hebraeos fieri solet, ut videmus in Hebraeorum Pandectis (Randnote: Moses Cotzi in

den Namen der Gaonen Saadia (892—942) und Hai[1])

cap. כריתות, id est abscissionis, sic enim repudium vocant), ubi describitur legitimus actus repudii ac libellus, quem Rabbi Jeïel Parisiensis uxori dedit A. D. III Kal. Novemb. anno ab orbis conditione decimo octavo supra quinquies milesimum. Vgl. ממ"נ (ed. Venedig) 1547 Nr. 50 der Gebote, fol. 133b, wo auch das Formular eines unter R. Jechiel aus Paris am 21. Marcheschwan 5018 a. m. ausgestellten Scheidebriefes abgedruckt ist. — Daemonomag. I, cap. 6, pag. 135. Septimum ידעני Jedehoni a verbo ידע scire, ut vocem δαίμονα, scientem, Eustathinius Homerum quasi δαίμονα ostendit fuisse dictum . . . . . Hebrei vero in libro sexcentorum tredecim mandatorum divinae legis voce Jedehoni eos significari dicunt, qui diabolum consulunt latentem in ossibus bestiae, quam vocant Jadoha, aspectu necantis et quam eminus sagittis oportet transfigere. Theatr. nat. III, pag. 307. Consimile est illud, quod in Hebraeorum symbolo veteri scribitur ab interprete Jadoha animal esse, quod in cranio humano loquatur et solo visu interimat, vox antem Jadoha δαίμονα eruditum significat, Latini Genium vocant. Diese auf Talmud b. Sanhedrin fol. 65b (vgl. Tosifta Sanhedrin cap. 10) beruhende Bemerkung findet sich in ממ"נ Nr. 39 der Verbote fol. 9b. — Daemonom. II, cap. 1, pag. 155. Ξυλομαντείας. Hebraeus quidam doctor meminit in libro de sexcentis tredecim mandatis Dei narrans e fragmentis ligni fieri Illyrico, sed quid illud fuerit, nescio nec satis possum colligere. Vgl. ממ"נ Nr. 52 der Verbote fol. 12a, wo die betreffende Zaubermanipulation genauer beschrieben wird mit dem Zusatz, dass dieser Brauch in Sclavonien noch in Übung sei (ועדיין עושין כן בארץ אשקלבוניאה) — Theatr. nat. III, pag. 390. Th. Habentne animantia statum concipiendi ac pariendi tempus? M. Habent et quidem naturae terminis definitum, minus tamen in homine perspicitur quam in caeteris. Th. Quaenam sunt illa tempora? M. Hebraei quidem, certiores naturalium rerum interpretes, tradunt bestias, quae divinis legibus mundae appellantur, oves, inquam, et capras semel tantum mensibus 5 concipere ac parere, cervorum genus semel tantum mensibus 8, boves semel mensibus 9, bestias autem immundas, feles, inquam, diebus 50, sues diebus 60, canes bimestri tempore . . . . . atque haec humanis observationibus ac studiis pervestigari non potuissent, nisi Deus hominibus illis doctrina diviniore imbutis afflavisset. (Vgl. oben S. 330, Anm. 2) Als Randnote steht: Rabbi Corsis, gemeint ist R. Moses aus Coucy. Die ganze Ausführung, auf Talmud b. Bechoroth fol. 8a—8b gegründet, findet sich nämlich ממ"נ Nr. 211 der Gebote fol. 223b.

[1]) Daemonom. II, cap. 3, pag. 183. Bodin bestreitet dort die

(991—1038), des Abraham bar Chijja[1]) (1065—1136) und des Mose ha-Darschan[2]) (XI. Jahrhundert) und sehr zahlreichen Citaten aus den exegetischen Schriften des R. Salomon ben Isaak (Raschi)[3]) (1040—1105), Abraham Ibn

Ansicht mancher Theologen, dass der von der Hexe in Endor Heraufbeschworene nicht Samuel, sondern der Teufel gewesen sei, unter Berufung auf Sirach 46, qui narrat in Samuelis laudibus ipsum post mortem prophetasse praenuntiata morte regis et Philistorum victoria. In eadem sententia est Justinus Martyr, Rabbi Saadias, Haias et Hebraeorum plerique etc. Saadia und Hai werden von David Kimchi zur Stelle zitiert. — Heptaplom. VI, pag. 302. David Kimchi et Rabbi Saadias, cum interpretantur illa verba (Sach. 12, 1): formans spiritus in medio ejus, tradunt, animam a Deo formari in ipsa corporis perfectione. Diese Erklärung wird von Kimchi im Namen Saadias (Emunot VI, Seite 95, 97, ed. Slucky) im ספר השרשים s. v. ברא (ed. Berlin 1847), pag. 47, col. 94 angeführt. (Vgl. auch Galatinus, De Arcanis II, cap. 3, pag. 34).

[1]) De Republ. IV., cap. 2, pag. 632. Item Abrahamus is, qui princeps dictus est, auguratus est anno Christi 1363 Judaeorum Messiam aliquem futurum (sic enim imperatores strenuos Hebraici vocant), qui suos gentiles a Christiana servitute erepturus esset. Heptaplom. V, pag. 204. Fridericus. Nam vester Abrahamus is, qui a vobis שר i. e. princeps usurpatur, astrologiae peritissimus, Messiam vestrum spoponderat anno Christi MDDDDLXVI. Das Messiasjahr wurde von Abraham bar Chijja, der Fürst genannt, berechnet in dem noch nicht veröffentlichten »Buch der Enthüllung«. Er giebt mehrere Jahre als möglich an, als frühestes 1230 nach Chr., als spätestes 1448 und als mittleres, das ihm als das wahrscheinlichste gilt, 1358. Vgl. Guttmann, Ueber Abraham bar Chijjas »Buch der Enthüllung«, Monatsschrift 1903, S. 506—507. Bei Bodin, der durch irgendein Citat von diesen in der jüd. Literatur häufig erwähnten Berechnungen Kunde erlangt haben mag, ist das Jahr falsch angegeben oder inkorrekt gedruckt.

[2]) Heptaplom. V, pag. 206. Fridericus. Si Messiae verbum ad principes et tyrannos pertineret, cur igitur de promisso Messia, cur Moses Hadursam (Hadarschan) scriberet magnum et ineffabile Dei nomen יהוה nihil aliud esse quam Messiam, nisi Messias Deus esset? Salomo. Quia plerique nostrae gentis Messiam sensu secretiore intelligant immortalem regem, non ducem mortuum aut morturum.

[3]) Ueber den Namen Raschis scheint sich Bodin nicht ganz klar zu sein, während er ihn einmal schlechtweg Hebraeorum theologus Salomo nennt (Daemonom. III, cap., 4., pag. 327, Erklärung von

Esra[1]) (1092—1167), den er als den grössten Astrologen unter den Juden bezeichnet, David Kimchi[2]) (1160—1232) und Levi ben Gerson[3]) (1288—1345). Einmal erwähnt habe ich bei ihm gefunden den Pentateuchkommentar des

Ps. 91, 6, vgl. auch Heptaplom. V, pag. 202, Erklärung zu Genes. 49, 10 שילה), nennt er ihn ein anderes Mal unter Kombinierung zweier Fehler Rabbi Salomo Jarchi, Gersonis filius (Heptaplom. II, pag. 62, wiederum Erklärung von Ps. 91, 6) und an einer dritten Stelle R. Salomo ben Gerson (Heptaplom. V, pag. 204, Erklärung zu Num. 29, 18).

[1]) Daemonom. I, cap. 5, pag. 102. et Abraham Aben Esra maximus inter Judaeos astrologus filios Israelis ait non subjic astris. Das findet sich in A. b. E's. Pentateuchkommentar zu Exodus, Einl. zum Dekalog. Den Kommentar zum Dekalog citiert B. noch an mehreren anderen Stellen, z. B. Daemonom. III, cap. 1, pag. 294 (über den Sabbat, Nachwort A. b. E's zum Dekalog), Theatr. nat. V, pag. 576, und Heptaplom. IV, pag. 146. (Vergleich der zehn Gebote mit den Sphären, Nachwort zum Dekalog). Dass Ps. 8, 4 מעשה אצבעותיך den zehn Sphären entspreche, wird citiert Theatr. nat. V, pag. 554 und Heptaplom. III, pag. 85. Ueber den Zusammenhang von נשמה und שמים, vgl. Theatr. nat. IV, pag. 533; über מכשפה (Exod. 22, 17) Opinionum Joannis Wieri confutatio (Anhang zu Daemanom.) pag. 528; dass mit שמים vernunftbegabte Wesen bezeichnet werden, Heptaplom III, pag. 92; über die Bedeutung von סלה in den Psalmen Daemonom II, cap. 4, pag. 219 und Heptaplom. VI, pag. 245; Citate aus dem Danielkommentar über den Beginn des jüd. Jahres im Herbst Method. VIII, pag. 349 und De Republ. IV, cap. 2, pag. 618.

[2]) Die Citate Kimchis sind sehr zahlreich. Ich beschränke mich, um den Leser nicht zu ermüden, auf einige Stellen. Method. cap. 10. Chananaei ex agro Palaestino ab Hebraeis ejecti in Illyricum et Pannoniam navigarunt, ut Rabbi David Kimchi ad finem Abdiae testatur. (Kimchi zu Obad. 1, 20). Heptaplom. IV, pag. 143. Nec tamen Jephta filiam immolavit, ut omnes fere opinantur, sed perpetuae castitatis voto a se amandavit, ut Chaldaeus interpres, Rabbi Levi ben Gerson et David Kimchi verius et melius interpretantur, quam qui paricidii crudelissimi parentem accusant. Heptaplom. V, pag. 212. Sunt enim psalmorum auctores decem, quos enumerat R. David Kimchi in hebraicis commentariis ad psalmum primum.

[3]) Vgl. Method. cap. 8, pag. 345. ut illud, quod S. Scripturae de Chamo, qui patris pudenda revelavit, ad Jovem traduxerunt, alii ad Saturnum, quod alteruter patris genetalia execuisset. At Hebraeorum plerique interpretes de Chamo idipsum prodiderunt, ut scribit

Bachja ben Ascher[1]) (1291), einen solchen eines R. Isaak[2]), der wahrscheinlich mit Isaak Abravanel (1437—1508) identisch ist und den ihm zeitlich näherstehenden hebräischen Grammatiker Elia Levita (1468—1548)[3]). Von jüdischen Reli-

Rabbi Levi ad Genes. cap. X; Heptaplom. IV, pag. 143 (vorige Anm.) V, pag. 201 u. a. O.

[1]) De Republ. pag. 1203. Est igitur talionem referre aequalia peccata poenis aequalibus, gravia quidem graviter, mediocria mediocriter, levia leviter coercere. Sic enim Hebraei veteres, sacratissimi divinae legis interpretes, scripserunt (Randnote Rabbi Moysis Maymonis cap. 3. מורה נבוכים). Quin etiam Rabi Kanan negat usquam in Hebraeorum civitatibus talioni locum fuisse, ut oculus ei effoderetur, qui alteri oculum ademisset, sed oculi aestimatio judicum arbitrio pecunia aestimari consueverat. In der Randnote zu R. Kanan wird bemerkt: Rabi Bachai autorem hunc appellat. Die Stelle findet sich in Bachja's Pent.-Komment. zu Exod. 21, 22, und der dort genannte Autor ist der bekannte Tossafist Rabbi Chananel.

[2]) De Method. cap. 8, pag. 358. Haec de ratione temporis ac origine mundi, cujus exitus quando futurus sit, ne angelis quidem, certe mortalium nemini scitum est, nisi fortasse conjecturis Heliae et Catinae Rabinorum assentiamur. Sic enim in libris talmudicis, titulo Sanhedrin cap. Helec, tum etiam in titulo idololatria cap. Libne sex annorum millibus mundi aetatem definiunt ex opificio mundi sex dierum, quam conjecturam multi veluti oraculum acceperunt, cum Heliam prophetam esse arbitrarentur. Certe R. Isaac in cap. I Genes. et cum Augustino libro II de civit. Dei vaticinium illud quasi coelo delapsum amplexantur. Hoc amplius autem Leo Hebraeus, quod perpetua sex annorum millium vicissitudine mundi elementaris conversionem ac septimo quoque millesimo quietem fore opinatur. Die Ansicht vom sechstausendjährigen Weltbestand führt Isaak Abravanel im Pentateuchkommentar zu Genes. cap. 1. an. Vielleicht ist Isaak Abravanel noch an folgender Stelle gemeint, Theatr. nat. V pag. 378: Isaac vero Narbonensis nihil corpora coelestia inferioribus praeter calorem largire putavit. Auch in den von Pico von Mirandola zum Behuf einer in Rom abzuhaltenden Disputation aufgestellten Thesen oder Conclusiones (Opera Bapilene I, pag. 70) wird dieser Satz nebst drei anderen dem Isaac Narbonensis zugeschrieben. Ein Isaak Narboni wird allerdings als Verfasser eines talmud. Werkes צרור הכסף genannt (Schem Haggedolim sub voce); von diesem ungedruckten Werke ist aber nichts weiter bekannt.

[3]) Daemonom. II, cap. 3, pag. 186. Atque hac quidem in re

gionsphilosophen sind Bodin ausser Philo nur Moses Maimonides (1135—1205) und Jehuda Abravanel oder Leo Hebraeus (geb. zwischen 1460 und 1470) bekannt, dessen Dialoghi di amore von ihm öfter zitirt werden[1]). Auf die Entlehnungen aus dem Talmud und die ausgiebige Benützung der Schriften des Maimonides kommen wir am Schluss dieser Abhandlung noch einmal zurück.

Neben dem grossen Werke »Über den Staat«, dessen Bedeutung für die Entwicklung der Staatswissenschaft wir bereits hervorgehoben haben, kommen für unseren Zweck noch drei von Bodin selbst veröffentlichte Schriften in Betracht: 1. Methodus ad facilem historiarum cognitionem, 1566 verfasst, 2. die im Jahre 1578 in französischer Sprache herausgegebene Schrift: La démonomanie des sorciers, die er im Jahre 1581 in lateinischer Uebersetzung unter dem Titel: De magorum Daemonomania, seu detestando lamiarum et magorum cum Satano commercio veröffentlicht hat, und 3. die in seinem Todesjahre 1596 veröffentlichte Schrift:

conspicua est execrabilis impietas, quod innocens mas et primogenitus (quem Deus lege sibi sanctificari jubet) capitur et praesciendis futuris sacrificatur diabolo, eaque non nova sed pervetus impietas, ut Elias Levites annotavit, qui istud sermone suo appellat Theraphim.

[1]) Vgl. zum Beispiel Method. cap. 8, pag. 337. Ita quoque intellexit Leo Hebraeus, Castilianus, ac veteres illi, qui ante mundi hujus ordinem, statum, figuram putarunt omnia fuisse in rudi materia confusa. Daemonom. I, cap. 5, pag. 99. Origini quidem et nonnullis placet, Deum ex ordine semper infinitos mundos creavisse et, cum visum fuit, excidisse, puta elementarem mundum septies milleno quoque anno, coelestem vero quadragies nonies milleno . . . . Huic opinioni requiem terrae septimo quoque anno et annum Jubilaei quadragesimo nono anno accomodant, ac propterea in creatione mundi ajunt angelorum creationem reticeri, ut ostendatur eos corruptis mundis antecedentibus immortales permansisse, quod Mirandolanus Princeps in suis Cabalae propositionibus pro certe habuit. Haec in arcana sua philosophia Hebraei docent cum Origine etc. In der Randnote werden genannt Rabbi Juda et Leo Hebraeus, die wohl beide identisch sind. Dieselbe Ansicht Leo's wird citiert Theatr. nat. I, pag. 21; ibid V, pag. 558 und anonym De Repub. IV, pag. 632. Theatr. nat. IV, pag. 540.

Universae naturae theatrum. Schon in dem, eine Art von Geschichtsphilosophie darbietenden Methodus, der ersten seiner grösseren und selbständigen Schriften, giebt sich uns Bodin als einen Geist von nicht gewöhnlichem Tiefblick zu erkennen. Bei aller Ungenauigkeit in den historischen Daten, die schon von Johannes von Müller gerügt wird[1]), zeichnet sich diese Schrift durch die Originalität der Anschauungen aus, die in ihr zur Darstellung gelangen, durch den universellen, das ganze Gebiet der Geschichte umfassenden Blick, mit dem er den Verlauf und die Entwicklung des Völkerlebens betrachtet. Wie hoch oder wie niedrig man den wissenschaftlichen Wert dieser Leistung anschlagen mag, es ist ein freier und unabhängiger Geist, der hier zu uns spricht und von dem wir uns überaus sympathisch berührt fühlen. Einen umso peinlicheren, ja geradezu abstossenden Eindruck macht auf uns Bodins Daemonomania, in der der Verfasser seine stupende Gelehrsamkeit in den Dienst einer Aufgabe stellt, die mit seinen sonst so aufgeklärten und über die Vorurteile seiner Zeit sich erhebenden Anschauungen in unvereinbarem Widerspruch zu stehen scheint. Bodin ist, was auch in seinen anderen Schriften vielfach hervortritt, ein strikter und unbedingter Anhänger des Dämonen- und Hexenglaubens, den er in der Daemonomania unter häufiger Berufung auch auf das jüdische Schrifttum systematisch zu begründen und in einem polemischen Anhang zu dieser Schrift gegen den gleichzeitigen herzoglich Cleve'schen

(Über das Opfer des Aussätzigen) Sin animus a rerum pulcherrimarum contemplatione et ab intellectu actuoso aversus corporeis sordibus et maculis conspurcari et contaminari se patiatur, a coelesti lumine desertus tenebris offunditur, perinde ut luna, quae umbris terrestribus immersa, cum refugit solis aspectu, eam, quam a sole acceperat, lucem amittit. Dazu die Randnote: Leo Hebraeus lib. 3 de amore hac eleganti comparatione usus est.

[1]) In einem Briefe an seinen Bruder, Gesammelte Werke VI, Seite 371.

Leibarzt Johann Weier (Wierus), den Verfasser der ersten den Hexenglauben bekämpfenden Gegenschriften: De praestigiis Daemonum und des Liber de Lamiis[1]) auf das Nachdrücklichste und mit einem vor keiner Absurdität zurückschrekendem Eifer zu verteidigen sucht. Und Bodin hat nicht nur theoretisch zu dem Dämonenglauben sich bekannt, sondern er soll selber als Richter an der Verurteilung eines der Zauberei angeklagten Weibes mitgewirkt haben[2]). So sehen wir einen der erleuchtetsten Männer, der nach so mancher Richtung hin seiner Zeit weit vorangeeilt ist, in diesem Punkte dem noch immer nicht überwundenen Geist des Mittelalters seinen Tribut entrichten. Wie eine geschichtliche Wiedervergeltung aber mag es uns erscheinen, dass Bodin selber als ein Opfer des von ihm genährten Wahnes der Anklage der Zauberei verfallen ist[3]). Bodins letzte Schrift: Universae naturae theatrum bietet uns ein Bild von den naturwissenschaftlichen Anschauungen seiner Zeit und hat für uns nur insofern ein besonderes Interesse, als sie uns zeigt, wie Bodin sich auch auf diesem Gebiete von den Anregungen, die er dem jüdischen Schrifttum verdankt, beeinflussen lässt.

Ein ganz eigenartiges Licht wirft auf die literarische Persönlichkeit Jean Bodins und auf seine Stellung, die er zur Religion im Allgemeinen und besonders zum Judentum einnimmt, das Buch, das er selber wohl nicht ohne Absicht der Öffentlichkeit vorenthalten und als sein geheimes, nur den Eingeweihten zugängliches religiöses Vermächtnis der Nachwelt hinterlassen hat. Wie berechtigt die Bedenken waren, die Bodin von der Herausgabe des vermutlich drei Jahre vor seinem Tode verfassten Heptaplomeres[4])

[1]) Vgl. Binz, Dr. Johann Weier, ein rheinischer Arzt, der erste Bekämpfer des Hexenwahns² Berlin 1896; Allg. Deutsche Biographie s. v.

[2]) Notice sur Bodin par Devisme, Millin Magazin 1800, p. 47; Guhrauer, Seite XXXIV.

[3]) Guhrauer, Seite XLIV.

[4]) Guhrauer, Seite LXXI.

absehen liessen, beweist der Schrecken, den es noch in der zweiten Hälfte des folgenden Jahrhunderts selbst den erleuchtetsten Männern einflösste, die Gelegenheit hatten, einen Blick in dieses merkwürdige Buch zu tun. Wohl hatten Gelehrte, wie Hugo Grotius, Johann Christian von Boineburg, Hermann Conring und Andere, alle erdenkliche Mühe aufgeboten, um in den Besitz von Abschriften des Buches zu gelangen, was nach mehreren vergeblichen Versuchen auch der Königin Christine von Schweden gelungen ist[1]); aber bis auf Grotius, der es trotz der Kritik, die er an der Form der Darstellung übt, doch als ein immerhin sehr lesenswertes Buch bezeichnet[2]), erklärten sie übereinstimmend, sich von dem Inhalt des Buches abgestossen zu fühlen, und selbst ein so begeisterter Verehrer Bodins wie Gabriel Naudaeus hatte den auch von Boineburg geteilten Wunsch, dass dieses gefährliche Buch niemals der Öffentlichkeit möge übergeben werden[3]). Dass ein Würdenträger der katholischen Kirche, wie Huetius, derselben Ansicht ist, wird uns nicht Wunder nehmen[4]). Aber auch der jugendliche Leibniz, der im Hause Boineburgs von dem Heptaplomeres zuerst Kenntnis erlangt hatte, spricht sich in einem Briefe an Gottlieb Spitzelius aus dem Jahre 1669 dahin aus, dass eine Veröffentlichung des Buches zu grossem Schaden gereichen würde[5]), und

[1]) Guhrauer, Seite LXXV fg.

[2]) Guhrauer, Seite LXXIX.

[3]) Commerc. epistolic. Leibnitz. ed. Gruber II., p. 849. Brief Boineburgs vom 5. Juni 1662. Noto tamen, te inscientem esse, mecum comodato me aliunde habere Joannis Bodini Mtum librum de abditis sublimium rerum arcanis dialogisticum sat spissum, quem memini legere Naudaeo parum arrisisse, ut et optaret, ne unquam edatur. Nisi fallor, in ejus bibliographia id cernitur . . . . . Non videtur utilis in publicum fore ejus editio. Non enim omnis ei digerendo stomachus est.

[4]) Demonstr. Evangel. pag. 770. Respondet Bodinus in pestifero et exitiali libro nondum edito et nunqnam edendo.

[5]) In dem Brief an Spitzelius heisst es (Guhrauer, Seite LXXX): Legi aliquando opus integrum, volumen sane ingens, sed plus habens

in einem Briefe an Thomasius aus demselben Jahre begründet er das gleiche Urteil, das er noch im Jahre 1671 in einem Briefe an Anton Arnaud wiederholt[1]), damit, dass Bodin sich in diesem Buche als Feind der christlichen Religion bekannt habe und dass die Dialoge Vaninis im Vergleich damit als ein Kinderspiel zu betrachten seien[2]). Zu einer ganz anderen Ansicht ist Leibnitz in späterem Alter gekommen. In seinem Todesjahre 1716 gibt er in zwei Briefen an Sebastian Korthölt und in einem an den Bibliothekar Hertel in Wolfenbüttel dem Wunsche Ausdruck, dass das Heptaplomeres, das sich, wie alle Schriften Bodins, durch grosse Gelehrsamkeit auszeichne, von einem in der Philosophie, den orientalischen Sprachen, dem Rabbinismus und den griechischen und lateinischen Kirchenvätern bewanderten Gelehrten herausgegeben und auch mit Anmerkungen begleitet werde[3]). Es hat lange gedauert, bis dieser Wunsch auch nur zum Teil in Erfüllung ging. Im Jahre 1841 veröffentlichte G. E. Guhrauer, von August Neander in seinem Plane bestärkt, in deutscher Sprache eine Analyse des Heptaplomeres, der er eine das Leben und die Schriften Bodins behandelnde vortreffliche Einleitung vorausschickte und den Abdruck des lateinischen Textes eines Teiles des vierten Buches folgen liess. Erst im Jahre 1857 wurde durch Ludwig Noack der ganze Text nach einer Handschrift der Giessener Bibliothek in nicht sehr sorgfältiger Weise herausgegeben[4]), mit überaus dürf-

---

doctrinae quam pietatis. — Vereor, ne edatur aliquando liber hic magno publico damno.

[1]) Guhrauer, Seite LXXXI.

[2]) Leibnitii opera philosophica, ed. Erdmann, P. I, pag. 54. Et volitat per manus hominum Bodini liber ineditus (atque utinam, ut cum Naudaeo opto, nunquam edendus), grandis certe, quem ille vocat arcana sublimium, in quo professus hostis est religionis Christianae. Vanini dialogi ludus sunt, si comparentur.

[3]) Guhrauer, Seite LXXXI—LXXXIII.

[4]) Colloquium Heptaplomeres, De rerum sublimium arcanis

tigen Anmerkungen versehen, die den von Leibnitz gestellten Forderungen auch nicht im Entferntesten entsprechen.

Das Heptaplomeres, in der Form eines Dialogs gehalten und aus sechs Büchern bestehend, führt seinen Namen von den sieben Unterrednern, die in ihm das Wort ergreifen. Im gastlichen Hause des Coronaeus zu Venedig vereinigen sich die in ihm verkehrenden Freunde mit dem Wirt zu regelmässigen Gesprächen, in denen allerlei den verschiedenen Gebieten der Wissenschaft angehörende Fragen erörtert werden. Ein ungenannter Vorleser im Hause des Coronaeus, der diesen Gesprächen beiwohnt und sie für sich aufzeichnet, übersendet seinem Korrespondenten N. T. die Niederschrift eines dieser Gespräche, dessen Inhalt ihm besonders interessant und bedeutungsvoll erscheint. Das ist unser Heptaplomeres. Jeder der sieben Unterredner vertritt in ihm einen besonderen Standpunkt. Coronaeus, der Wirt, ist gläubiger Katholik, Fridericus ein eifriger Lutheraner, Curtius Calvinist, Salomo Jude, Octavius ist durch merkwürdige Umstände ein Anhänger des Islam geworden, Senamus ist Vertreter der heidnischen Religionsauffassung und Toralba ein jedes positive religiöse Bekenntnis verwerfender naturalistischer Philosoph. Bei aller Verschiedenheit der von ihnen vertretenen Standpunkte begegnen sich die Unterredner, in den allgemeinen religiösen und sittlichen Wahrheiten, die man etwa als die der Naturreligion bezeichnen könnte, miteinander übereinstimmend, mit grösster Ehrerbietung; niemals überschreitet die Diskussion die Schranken, welche die Achtung vor der ehrlichen Überzeugung des anderen innezuhalten gebietet. Die Frage, welchen Standpunkt wir als den Bodins zu betrachten hätten, ist verschieden beantwortet worden. Der Bremer Superintendent Diecmann

abditis. Schwerin 1857. Der Text ist oft ganz unkorrekt, ohne dass der Herausgeber darauf hinweist. Seite 27 fehlt die Angabe, dass hier das zweite Buch beginnt.

in seiner, übrigens ziemlich unbedeutenden, Gegenschrift[1]) will den Standpunkt Bodins einerseits mit dem des Juden Salomo und andererseits mit dem des Naturalisten Toralba identifizieren[2]), scheint aber doch, wie schon der Titel seiner Schrift beweist, Bodin in erster Reihe der Hinneigung zu dem von Toralba vertretenen Naturalismus bezichtigen zu wollen[3]). Auch Ludwig Noack, der Herausgeber des Heptaplomeres, glaubt in dem Naturalisten Toralba den Vertreter der Ansichten Bodins erblicken zu müssen[4]), wofür sich aber in der Schrift selbst kaum irgendwelcher Anhaltspunkt darbietet. Noch weniger begründet ist das Urteil Boineburgs, dass Bodin den Vertretern des Christentums die schwächsten Argumente, dem Juden schon bessere, dem Philosophen wohl erträgliche, die besten aber dem Muhammedaner in den Mund lege[5]). Huetius endlich spricht in seiner Demonstratio evangelica die allerdings nicht gerade von besonderem Wohlwollen eingegebene Ansicht aus, dass Bodins Standpunkt sich mit dem des Juden Salomo decke[6]). Das scheint mir,

[1]) Schediasma inaugurale de naturalismo tum aliorum, tum maxime J. Bodini. Die Schrift, zur Erlangung der Würde eines Doktors der Theologie verfasst, ist nicht, wie gewöhnlich angegeben wird, zuerst in Leipzig 1694 veröffentlicht worden; die Leipziger Edition, die auch ich benutze, ist vielmehr nach der Angabe des ihr vorangehenden Widmungsschreibens die Wiederholung eines früher in Kiel veröffentlichten Druckes.

[2]) Schediasma pag. 15.

[3]) Allerdings bemerkt Diecmann einmal, dass die Pest des Naturalismus sich auch unter den Juden verbreitet habe (pag. 32—33) was er damit begründet, dass nach der Lehre des Judentums Alle, die die Noachidischen Gesetze hielten, des ewigen Lebens teilhaftig würden (pag. 35, n. 2).

[4]) Heptaplomeres, Praefatio.

[5]) Brief an Conring vom 22. Juni 1662. Commerc. epistol. ed. Gruber II, pag. 853. Bodini librum legi. Est dialogus, in quo Christianas partes tuenti obvenere argumenta imbecilissima, Judaeo meliora, philosopho tolerabilia et plausibilia, Muhamedano autem optima.

[6]) Demonstratio evangel. pag. 396—97. Joannem Bodinum ex-

wenn der Standpunkt Bodins schon einmal mit dem eines der Mitunterredner identificirt werden soll, der Wahrheit am Nächsten zu kommen in Anbetracht der bevorzugten und die aller seiner Genossen überragenden Stellung, die dem Wortführer des Judentums in diesem Gespräch angewiesen wird. Keine der anderen Gestalten ist mit solcher Sorgfalt gezeichnet und so scharf charakterisirt wie dieser Jude Salomo, der in seiner festen und aufrechten Haltung das Judentum auf das Würdigste vertritt, und dem von allen Teilnehmern an dem Gespräche mit besonderer Auszeichnung und Ehrerbietung begegnet wird. Während in den drei ersten Büchern, in denen die Erörterung sich vornämlich auf Fragen aus den Gebieten der Physik, der Metaphysik und der Ethik erstreckt, Toralba, der freidenkende Vertreter der Philosophie, der Hauptwortführer ist, tritt in den drei letzten Büchern, die sich mit der Vergleichung der verschiedenen Religionen beschäftigen, Salomo in den Vordergrund der Diskusion. Am Schluss des dritten und am Eingang des vierten Buches wird die Frage erörtert, ob es sich für einen guten Menschen zieme, über die Religion zu disputieren. Nachdem insbesondere Salomo darauf hingewiesen hatte, dass durch solche Disputationen die Andersdenkenden in ihrer Pietät verletzt oder in ihrem bisherigen Glauben erschüttert werden könnten, ohne zu einer besseren Überzeugung geführt zu werden, meint Fridericus, das möge wohl auf öffentliche Disputationen zutreffen, dagegen halte er es für sehr erspriesslich, wenn gebildete Menschen sich privatim über religiöse Dinge un-

cipio, qui in pestifero opere de abditis rerum sublimium arcanis sub Salomonis Judaei persona . . . sic interpretandum esse statuit. pag. 629. Hoc telo libri Psalmorum dignitatem impugnabat Joannes Bodinus ex persona Salomonis Judaei in tetro et exitiali opere de abditis rerum sublimium arcanis. Huet bekämpft damit die Ansicht Bodins oder Salomos, dass in unserer Psalmensammlung nicht mehr als 18 Psalmen von David seien. Vgl. Heptaplom. V, pag. 212.

terhielten. Dennoch aber sei es ihm nie gelungen, Salomo zu einer solchen Disputation zu veranlassen; vielleicht entziehe er sich dem aus Furcht, er könnte dadurch zu einem Verlassen der überkommenen Religion bewogen werden[1]). Als Salomo auch dazu schweigt, meint Toralba, Salomo scheue sich wohl, abgesehen von den angegebenen Gründen, auch deshalb, auf eine Disputation einzugehen, weil er entweder, wenn er seine väterliche Religion nicht verteidigen würde, sie abzuschwören schiene, oder durch eine hartnäckige Verteidigung Jemanden zu verletzen fürchtete. Dazu bemerkt Coronaeus, von einer Verletzung könne bei der in diesem Kreise herrschenden Gesinnung und gegenseitigen Geneigtheit überhaupt nicht die Rede sein; Salomo aber dürfe sich versichert halten, dass seine Rede immer zur Belehrung der Anderen beitrage und ihnen zum Genuss gereiche[2]). Salomo erwidert darauf, dass das Judenthum, so grosses Gewicht es auf die religiöse Unterweisung seiner Angehörigen lege, doch das Disputieren über die Religion untersage. So lächerlich es wäre, einen Geometer überreden oder durch Anwendung rhetorischer Mittel überzeugen zu wollen, so verderblich sei es, dasjenige, was an Gewissheit alle Beweise übertreffe und was die Grundlage alles Heils bilde, durch eine zweifelhafte Disputation zu erschüttern. Vor der Gefahr, in der ihm von den Vorfahren eingepflanzten Religion wankend gemacht zu werden, sei er durch sein Alter geschützt; die Anderen aber ihrer Religion abwendig zu machen, würde gegen die Vorschriften der eigenen Religionslehre, wie gegen die der anderen verstossen. Er wolle auch einerseits durch seinen

[1]) Heptaplom. IV, pag. 125—127.

[2]) Ibidem pag. 127. Illud quidem pro Salomone spondeo et promitto, summam omnibus tum eruditionem, tum oblectationem oratione sua semper allaturum nec quicquam gratius mihi futurum, quam ut inter nos summa quisque libertate de religione disserendo fruatur. Age igitur, Salomo, ut, quae mente concepisti ac parturis, libere parias.

Freimut Niemanden verletzen, anderseits aber nicht durch Zurückhaltung des von ihm als wahr Erkannten sich einer Abtrünnigkeit schuldig machen. Coronaeus bittet nun Salomo, sich aller Bedenklichkeiten zu entschlagen; er werde, ob er aus dem Kampfe als Sieger oder Besiegter hevorgehe, von der Liebe, die er bei Allen geniesse, nicht das Geringste einbüssen[1]). Endlich entschliesst sich Salomo, dem Wunsche seiner Genossen zu willfahren, und es geschieht dies mit einem Freimut, einer rückhaltslosen Offenheit, ja mit einer auch des beissenden Spottes nicht entbehrenden Schärfe, die selbst in diesem Freundeskreise nur begreiflich ist bei einem Manne, dessen hohe Tugenden und ungewöhnliche Gelehrsamkeit Allen die unbedingteste Achtung abzwingen. Gewöhnlich wird die Diskussion allerdings zu keinen entscheidenden Abschluss geführt. In den meisten Fällen aber gehört doch Salomo das letzte Wort, so dass wir den Eindruck gewinnen, als ob der Verfasser, wenn er sich auch nicht geradezu mit dem Standpunkt des Juden identifiziert, ihn doch als unwiderlegt wolle gelten lassen. Ob Bodin bei der Gestalt des Salomo irgend ein Vorbild vor Augen schwebte, wie etwa Lessing das Bild Mendelssohn's bei der Zeichnung des Nathan, das entzieht sich unserer Kenntnis. Jedenfalls entspricht diese Gestalt der hohen Wertschätzung des Judentums, die in allen seinen Schriften zum Ausdruck kommt. Diese Wertschätzung mag zunächst auf literarischem Wege bei ihm entstanden sein. Das jüdische Schrifttum, mit dem er sich zu wissenschaftlichen Zwecken vertraut zu machen suchte, übte auf ihn eine umso mächtigere Wirkung aus, in je grellerem Wiederspruch der aus eigener Kenntnis gewonnene Eindruck mit dem wegwerfenden und geringschätzigen Urteil stand, das über die sogenannten Absur-

[1]) Ibid. pag. 128. Hunc obsecro metum, mi Salomo, abjicere te velim: seu viceris, seu vincare, nihil tamen de nostro singulari erga te amore detractum etiam pro ceteris omnibus spondeo, recipio, promitto.

ditäten des Talmud und der Rabbinen verbreitet war. Dazu kam der auch aus seinen staatsrechtlichen Anschauungen fliessende Gedanke der Toleranz[1]), der nach seiner Ansicht selbst der Religionsübung der Heiden gegenüber nicht verletzt werden dürfte. Wie soll man diese, so fragt er einmal, wegen ihres Bilderdienstes bestrafen, da sie eine andere Art der Religionsübung doch nicht kennen? Bei der Verschiedenheit der bestehenden Religionen habe man kein Recht, Jemanden dafür zur Rechenschaft zu ziehen, dass er sich nicht zu einer bestimmten Religion bekenne, z. B. zu dem Glauben des Christentums, der von der Mehrzahl der Menschen nicht geteilt, sondern für falsch gehalten würde. Umwievielmehr aber gilt dies erst dem Judentum gegenüber, dem die Welt die Offenbarung der erhabensten, dem Naturgesetz entsprechenden und allen höher gebildeten Völkern gemeinsamen Sittenlehren zu verdanken hat. Der Glaubenszwang, der gegen die Juden geübt wurde, ist aus ganz anderen als religiösen Beweggründen hervorgegangen; er war nicht selten ein Mittel, dessen die Fürsten sich bedienten, um ihre Habgier zu befriedigen[2]).

[1]) Vgl. oben Seite 319.

[2]) De Republ. III, cap. 7, pag. 639. Iisdem artibus Judaeos Gallia et Hispania pulsos legimus, quod pueros cruci configere dicerentur ac fontes sanguine leprosorum labefactare, ut eorum bona fisco vindicarentur. Heptaplom. VI, pag. 358. Sed plerique principes pietatis specie impie obtendunt ad innocentium opes dicipiendas, ut Ludovicus Hungariae, Dagobertus et Philippus Augustus Francorum, Ferdinandus Arragonum reges falsis criminationibus circumventos Judaeos proscripserunt, et ubi defuit materia calumniandi, vim apertam adhibuerunt, ut et Cracoviae Judaei omnes avorum memoria caesi sunt praeter impuberes, qui religione christiana imbuti fuere, caesorum etiam domos incenderunt, quo incendio tota Cracovia deflagravit. Octavius. At Ferdinandus rex Arragonum iniqua quadam pietate vel potius inexplebili pecuniarum aviditate, postquam Judaeos exegisset, et qui metu opum amittendarum baptizati fuerant, simulata religione spoliasset etc. Ob von der Judenverfolgung in Krakau irgendein anderer Bericht vorhanden ist, ist mir nicht bekannt. — Ich schliesse hier gelegentlich noch eine derselben Stelle des Heptaplo-

Bei einer solchen Gesinnung werden wir eine Gestalt wie die des Juden Salomo sehr wohl begreiflich finden. Jemehr Bodin zu der Ueberzeugung gelangt war, wie schwer man sich am Judentum und an seiner Literatur verstündigt habe, desto entschiedener glaubte er für sie eintreten zu müssen. Als ein wirksames Mittel hiezu erschien ihm die Zeichnung einer Gestalt wie die des Juden Salomo.

---

meres (pag. 357) entnommene interessante Notiz über eine Marannenverfolgung in Lissabon an, die in dieser Form meines Wissens nicht bekannt ist. Curtius. Haec quaestio, an quisquam suam religionem ejurare cogendus esset, magnis contentationibus agitata fuit in senatu Lusitanorum Emanuele rege. Cum enim Ferdinandus, Castiliae rex, Judaeos omnes finibus imperii sui exegisset, pars in Galliam Narbonensem, unde postea a Francisco rege depulsi fuere, exceptis oppido (?) paucis, qui proscriptionis metu religionem mutarunt vel simularunt, pars maxima in Lusitaniam concessit. Rex Emanuel coacto concilio decerni jussit, an cogendi essent Christianam religionem profiteri. Tandem decretum est cogendum esse neminem nec tamen ferendum esse Judaeos sua religione uti, sed edicto cautum est, ut brevi finibus excederent, ni vel religionem ejurare vel dirae servitutis jugum subire mallent. Quibus non erat exeundi potestas propter navigiorum difficultatem vel inopiam, metu servitutis impendentis baptizari maluerunt. Sed cum haberetur concio Ulyspone, urbe metropoli, plaga Christi crucifixi minio picta cruori fluenti similis apparebat adversa luci solis. Quod concionator cum prospiceret, clare vociferens: Advertite, inquit, Christi salvatoris vulnera, ut sanguine diffluunt. Plebs admirari et assentiri, quousque Judaeus quisquam νεόφυτος, qui religionem Christianam simulabat, clara voce plebem attonitam objurgans: Ecquid nos, ait, lignea isthaec mortui hominis imago movet? Qua voce audita concionator hominem ut perfidum ac detestabilem totamque gentem acerrima oratione exsecratus, quod simulatione fucata Christianum se mentiretur. Quibus vocibus percita plebs ac furenti similis hominem fano detractum lapidavit, nec eo contenta Judaeos per urbem undique conquirens tria circiter millia trucidavit. Rex intellecta re graviter tulit, quod Judaeos ad suae religionis desertionem compulisset, ac seditiosorum capita una cum concionatore in crucem egit.

(Schluss folgt).

Mendelssohniana.

Von Ludwig Geiger.

I.

Moses Mendelssohn's Stachelgedicht über sich selbst.

Ihr nennet gross, unsterblich Demosthen,
Den stotternden Orator von Athen
Und ihn Aesop, den Höcker, weise.
Triumph! Ich werd' in Eurem Kreise
Gedoppelt gross und weise sein;
Der ich in mir vereint'
Was sie, Aesop und Demosthen,
Einst liessen hören, seh'n.

Die vorstehenden Verse teilt Saul Ascher in den »Bagatellen aus dem Gebiet der Poesie, Kritik und Literatur«, I. Band, Leipzig 1810, S. 206 mit und setzt dazu folgende Anmerkung: »Bekanntlich war Moses Mendelssohn in hohem Grade rachitisch, sowie er zugleich in seinem mündlichen Vortrag stotterte. Einst befand er sich in einem Kreise der trefflichsten Köpfe seines Zeitalters, in der Gesellschaft Sulzers, Ramlers, Lessings usw. Sie waren munter und guter Dinge und gerieten auf den Einfall: dass ein jeder von ihnen auf seine eigene Person aus dem Stegreif ein Stachelgedicht machen sollte. Mendelssohn soll, wenngleich nicht wörtlich, doch dem Sinne nach das folgende Epigramm über sich hergesagt haben.«

Man muss dem Berichterstatter Saul Ascher, einer merkwürdigen, übrigens in neuerer Zeit viel geschmähten Persönlichkeit, die verdienen würde, einmal ausführlicher dargestellt zu werden, die Verantwortung für diese Mitteilung überlassen. Es mag hervorgehoben werden, dass Ascher, der allerdings kein Berliner war, in Berliner Kreisen

verkehrte, in denen noch manche Traditionen aus der Mendelssohn'schen Zeit vorhanden waren, und dass ausserdem die Gesinnung, die in diesen Versen zum Ausdruck kommt, der entspricht, die man Mendelssohn zuschreibt. Auch sagt Ascher selbst, dass nicht die Verse selbst, sondern nur die in ihnen ausgedrückte Anschauung Mendelssohn gehört.

II.

In der Zeitung für die elegante Welt 1803, Nr. 2. und 3., steht ein Aufsatz: »Moses Mendelssohn und die Aspasia, oder die Geschichte einer Maskerade.« Der Titel verspricht mehr als der Inhalt bietet. Denn der Aufsatz ist nicht etwa eine Anekdote aus Mendelssohns Leben, auch nicht eine Abart der vor 100 Jahren und länger beliebten Totengespräche, sondern eine Reihe von Unterhaltungen, die ein etwas verwachsener Mensch, der sich infolge dieser Missgestalt und einer jüdischen Maske, die er vor das Gesicht nimmt, für Mendelssohn ausgiebt, mit verschiedenen Personen führt oder geführt zu haben vorgibt. Das Interesse, das man heute noch an dieser übermässig langen Skizze (10 Spalten grossen Quartformats) nehmen kann, besteht darin, dass man noch 17 Jahre nach Mendelssohns Tode in einem allgemeinem Blatte, das allerdings mehrfach der Juden, und ohne besonderes Vorurteil gedenkt, mit grossem Respekt von dem jüdischen Weltweisen spricht. Dass sich der Pseudo-Mendelssohn in eine falsche Aspasia verliebt und von ihr kleine Gunstbeweise empfängt, soll hier nur nebenbei berührt werden, ebenso wie die Unterhaltungen mit mannigfachen Personen, denen der angebliche Philosoph derbe Wahrheiten sagt. Zur Charakteristik des Tones sei eine Stelle mitgeteilt.

Beim Eingang in den Saal sagt der Maskenträger: »Ich bin Moses Mendelssohn, der verstorbene.« Ein Mann von sehr hohem Rang, der unweit davon stand und meine Antwort hörte, trat mir sogleich in den Weg: »Willkommen,

weiser Mann!« — Ich machte eine bescheidene Verbeugung. Indem zupfte man mich von hinten, und ein Kantor stand vor mir: »Was will der Jude?« — »Dem Herrn Verstand abschachern, wenn er welchen hat«. — »Kennen Sie denn Mendelssohn nicht?« fiel der ††† ein. „Mendelssohn!« sagte der schwarze Mann gezogen: »aber dürfte es nicht eine Sottise für den Philosophen sein, hier zu erscheinen?« — Ich legte bedenklich den Finger an die Nase: In so hoher Gegenwart verträgt diese Frage keine Antwort. — »Was macht, weiser Mann«, fragte jetzt der †††, »Dein Freund Lessing im Elysium?« — »Er lebt sehr ruhig; denn seit er mit Voltairen ausgesöhnt ist, hat sich Lafontaine dazu gesellt und diese beiden Geister sind dem Pastor Götze ein Schrecken, der nun mit keinem Auge sich sehen lässt.« — »Aber was will Moses Mendelssohn auf der Oberwelt?« — »Die Wahrheit mehr noch zu verdeutlichen, da ich als Mensch zu schüchtern war.« Er fixierte mich hier mit einem so ernsten Gesicht, »Und diese Wahrheit?« Ich musste eine andere Wendung nehmen: »Ich habe meinen Phädon noch unvollendet gelassen.« — »Nun, dein Aufsatz über die Unsterblichkeit ist recht artig«, fing er lächelnd an. »Wie denkst Du jetzt von der Sache?« — »Etwas anders, aber nur dem könnte ich das Wie erklären, der mit mir den Acheron beschifft hätte«.

Ich lege dieser kleinen Skizze nicht übermässige Bedeutung bei. Aber da sie offenbar von einem Christen herrührt, fast zwei Jahrzehnte nach Mendelssohns Tode geschrieben ist und überdies in höhere Gesellschaftskreise verlegt wird, so ist sie kulturgeschichtlich nicht uninteressant und deswegen einer Mitteilung wert.

III.

Ein Stammbuchblatt Mendelssohns

ist in einem neueren Gymnasialprogramm bekannt geworden. »Aus der deutschen Gesellschaft des 18. Jahrhunderts, von Hubert Freund«, (Programm des Kaiserl. Augusta-

Gymnasiums zu Charlottenburg, Berlin 1904). Das Stammbuch, dem die Inschrift entnommen ist, gehörte dem Studenten Jos. Heinr. Soermans, der im Sommer 1776 in Berlin weilte. Er verschaffte sich Einzeichnungen von Theologen, wie Spalding, Sack, Teller, Gelehrten und Beamten, wie Büsching und Pernetty, ging auch den Philosophen nicht vorbei, wie Lambert und Mendelssohn. Ein merkwürdiger Zufall will, dass Ramler, von dem gleich die Rede sein soll, in unmittelbarer Nachbarschaft Mendelssohns steht. Die Inschrift vom 1. August 1776, besonders wichtig deswegen, weil briefliche Zeugnisse Mendelssohns vom Frühjahr 1775 bis Juni 1777 nicht existieren, lautet so:

תם וישר יצרוני
כתב לכבוד בעל הספר ברלין
מושה בן רבי מנחם כ' מנחם התקילו
זלהיה

Die Abkürzung der Segensformel nach dem Namen des Vaters braucht für die Leser dieser Zeitschrift ebenso wenig aufgelöst zu werden, wie die Jahreszahl. Bei der Monatsangabe macht der Herausgeber aufmerksam auf das Wortspiel, mit dem Namen des Vaters und der seltsamen Bezeichnung »Trostmonat«, die für den Monat Ab gewählt ist. Die Psalmstelle (25, 1), die Mendelssohn zur Inschrift bestimmte, lautet nach Mendelssohns eigener Übersetzung: »Aufrichtig sein und gerades Wesen, das behütet mich.«

Diese Albumseinzeichnung ist recht bemerkenswert, nicht bloss, weil sie aufs neue die bekannte Tatsache bestätigt, dass Mendelssohn zu den wirklichen Grössen Berlins gehörte, die keiner ausliess, der die Berühmtheiten der Stadt kennen lernen wollte, sondern weil sie das schlichte, aufrichtige Wesen des Philosophen dokumentiert, der gerade einem christlichen Studenten gegenüber durch diesen Spruch seine Selbständigkeit und Glaubenstreue ausdrücken wollte.

IV.

Den Schluss der diesmaligen Mitteilung mag ein Leckerbissen machen: ein unbekannter Brief Mendelssohns.

Er befindet sich in einer kleinen Veröffentlichung, die dem grossen Publikum nicht zugänglich ist, in einem Privatdruck, den eines der rührigsten Mitglieder der sehr tätigen Gesellschaft der Bibliophilen, K. Schüddekopf, bei dem Festmahl am 18. Dezember 1904, den versammelten Teilnehmern überreicht hat.

Der Brief lautet:

Hochedelgebohrner Herr!
Hochzuehrender Herr Professor!

Sie haben mir gestern die Ehre ihres angenehmen Besuchs gönnen wollen, und ich habe zu eben derselben Zeit sehr unangenehme Besuche machen müssen. Es thut mir leid, dass Sie in dem schlechten Wetter den Weg vergebens gemacht haben. Ich weis auch, wie es thut, wenn man eine Stunde der Freundschaft wiedmet, Wind und Wetter aushält, die Hausthiere (!) endlich erreichet, und niemand zu Hause findet.

Ihrer Verordnung gemäss habe ich die Ehre morgen um 2 Uhr Ihnen meine Aufwartung zu machen. Ob wir alsdenn alsofort den vornehmen Besuch ablegen, oder auf den Sonnabend verschieben, wird von Ihrem Befehle abhängen. Ich sehne mich nicht nach der Bekanntschaft der Grossen; allein ich fliehe sie auch nicht. Leben Sie wohl, mein theuerster Freund! Ich bin

Ew. Hochedelgebohren

Berlin den 1.-ten Dec. 1767. gehorsamster Diener und Freund
Moses Mendelsohn.

Der Brief ist buchstäblich gedruckt und darum wird der Leser sich ohne weiteres selbst sagen, dass er statt: «Haustiere» Haustüre lesen muss. Der erste Dezember ist

ein Dienstag, «Morgen» ist also Mittwoch der zweite Dezember, der Sonnabend, für den der Besuch in Aussicht genommen war, ist der fünfte.

Der Adressat ist K. W. Ramler, der bekannte Odendichter und spätere Theaterdirektor, einer der Männer, die den von Zeitgenossen willig gespendeten Ruhm nicht durch die Jahrhunderte haben tragen können. Dass Ramler mit Mendelssohn bekannt war, müsste man, selbst wenn keine bestimmten Zeugnisse vorlägen, ohne weiteres aus der Stellung dieses Dichters in den Berliner Gesellschaftskreisen schliessen, vornehmlich aus den nahen Beziehungen beider Persönlichkeiten zu Lessing. Bei den zahlreichen Verbindungen, die Ramler zu den reisenden Grössen hatte, die ja alle das Bedürfnis empfanden, Mendelssohn kennen zu lernen, kam es mehrfach vor, dass er den Fremdenführer spielte; ein anderes Zeugnis, dass der jüdische Weltweise in Gesellschaft Ramlers bei einer vornehmen Dame einen Besuch abstattete, ergibt sich aus Kayserling, 2. Aufl., Seite 491.

Wer freilich der Grosse war, der laut unserem Briefe besucht werden sollte, lässt sich nicht feststellen. Aber das Wort Mendelssohns, dass er die Bekanntschaft der Grossen nicht fliehe, sie aber auch nicht suche, ist ungemein charakteristisch für ihn.

Der obige Brief regte mich an, den Beziehungen zwischen Ramler und Mendelssohn etwas näher nachzugehen. Aus der schon angeführten Biographie (S. 516 u. 519) war bekannt, dass der deutsche Dichter dem Philosophen eine poetische Totenklage gewidmet hatte, in der er ihn einen »Weisen wie Sokrates« nannte und dass er zu einer Trauerfeier 1786 eine Kantate »Sulamith und Eusebia« dichtete. Eine Korrespondenz zwischen beiden Männern war bisher nicht bekannt. Ein wirklicher Briefwechsel ist gewiss auch nicht geführt worden; es blieb nur bei gelegentlichen Billetten.

Interessant ist aber, dass Mendelssohn zweimal als

Kritiker Ramlers auftrat. Das eine Mal geschah es in den Briefen, die neueste Literatur betreffend 1762, 14. Teil, St. 6—9; das andere Mal in der Allgemeinen deutschen Bibliothek 1768, 7. Bd. Die erstere Besprechung handelt über Ramlers Verbesserung der Lichtwerschen Oden. Sie war ohne Wissen, ja gegen den Willen des Dichters veranstaltet worden und Mendelssohn scheute sich nicht, Ramlers Verfahren unbillig und unerhört zu nennen, wenn er auch das Auftreten Lichtwers als »ungebärdet« bezeichnet, und namentlich nicht zugeben will, dass Lichtwer ein Recht habe, den Bearbeiter einen »Verfälscher« oder einen »gelehrten Dieb« zu nennen. Im Verlauf der sehr langen Rezension wägt er gerecht die ursprünglichen Lesarten und Ramlers Verbesserungen ab, billigt die einen, verwirft die anderen; im allgemeinen lässt die Besprechung erkennen, dass er, ohne ganz auf seiten Ramlers zu stehen, doch ihm die höhere Kunst und das feinere Verständnis für poetische Schönheiten zuspricht.

Zeigt sich in dieser Besprechung volle Selbständigkeit Ramler gegenüber, so ist in der späteren, die höchstwahrscheinlich kurz nach unserem Briefe geschrieben ist, eine volle Verherrlichung, geradezu ein Panegyrikus, erkennbar. Sie verteidigt Ramler, dass er die antike Mythologie angewendet habe, gibt viele Proben seiner Gedichte, die von Ausbrüchen des Entzückens unterbrochen werden; die ganze, über einen Bogen lange Besprechung ist ein volles und unbedingtes Lob des Dichters.

Aus Kayserlings mehrfach angeführter Biographie war die Tatsache bekannt, dass der Weltweise seine Psalmenübersetzung Ramler widmete (Berlin 1782); diese Widmung mag hier folgen, weil sie den meisten Lesern gewiss unbekannt ist, denn die erste Ausgabe der Psalmen gehört jetzt zu den Seltenheiten und der Abdruck in den Werken (Leipzig 1845, Bd. 6, S. 127 ff) ist gleichfalls nicht allgemein zugänglich.

Der Brief lautet:

An Herrn Professor Ramler.

Ihrer kritischen Muse, mein verehrungswürdiger Freund, widme ich hiermit eine Arbeit, die, wenn sie von einigem Werth ist, ihr zum Theil diesen Werth zu verdanken hat. Ich bin gewohnt, bei jeder Ausarbeitung, die ich unter Händen habe, mir einen Freund zum Leser zu denken, dem ich vorzüglich zu gefallen strebe. In philosophischen Dingen war es unser Freund Lessing, ist und bleibt es unser Freund Lessing, so lange noch Odem in mir ist, nach dessen Beifall und Aufmunterung ich ringe. Denn ob ihn gleich der Eifer für die Freiheit der Untersuchung nur allzu früh aufgerieben hat, so wird er doch für mich nie todt seyn, meinem Geiste immer gegenwärtig bleiben; und ich werde bei jeder Zeile, die ich in philosophischen Sachen niederschreibe, mich immer noch fragen: würde Lessing dieses billigen? — Und als ich es wagte, den lyrischen Dichter meiner Nation, der den Deutschen von so mancherlei Seiten bekannt ist, auch von Seiten seiner poetischen Schönheit zu erkennen zu geben, wenn ich auch nicht das Glück hätte, einen Ramler zum Freunde zu haben; wen konnte ich glücklicher zu meinem Beurtheiler wählen, als den kritischen Dichter Deutschlands, ohne dessen Beifall ich nie Poesien, am wenigsten lyrische Poesien, es möchten eigne Ausarbeitungen oder Uebersetzungen seyn, herauszugeben rathen dürfte? Hätte ich nun den Muth gehabt, Ihnen meine Uebersetzung der Psalmen in der Handschrift zu überreichen, ich weiss, Sie würden für mich die Gefälligkeit gehabt haben, welche Sie keinem Ihrer Freunde versagen; Sie würden meiner rauhen Arbeit den unnachahmlichen Schmelz, die meisterhafte Eleganz verliehen haben, welche bis zu Ihrer Zeit der deutschen Sprache unerreichbar zu seyn schien, und jetzt noch das untrügliche Kennzeichen alles dessen

bleibt, so durch Ihre Hände gegangen ist. Allein ich wusste auch, wie viel kostbare Stunden diese milde Gefälligkeit Ihrer Muse raubt, und wie manche bessere Arbeit sie der Nachwelt entzieht, die von ihrem Lieblingsdichter, wie unser Lessing sich ausdrückt, nicht nur viel, sondern auch vieles zu besitzen wünschen muss. Ohne mich dieser Sünde gegen eine Nachwelt theilhaft zu machen, die sicherlich durch meine Uebersetzung nicht entschädigt seyn würde, empfiehlt sich Ihnen diese, sammt allen ihren Fehlern und Unebenheiten. Missfällt sie Ihnen nicht ganz, so findet sich wohl von selbst eine müssige Stunde, in welcher Sie zu nichts bessern aufgelegt sind; und diese schenken Sie alsdann dem Lehrer und Gefährten Ihrer frühen Jugend, dem Psalmisten, welcher Ihre vollendende Bearbeitung so sehr verdient, und Ihrem gelehrigen Freunde,

Moses Mendelssohn.

Die vorstehende Widmung bildet nicht bloss einen hübschen Nachtrag zu dem obigen Briefe an Ramler, sondern ist ein so anmutiges Stück, dass die Leser gewiss ihre Freude daran haben werden. Man muss sich im Hinblick auf die oben angedeutete Stelle über Ramler-Lichtwer daran erinnern, dass Ramler wegen seiner »Verbesserungen« der Gedichte anderer berühmt und berüchtigt war. Schon 1782 galt für ihn das Wort, das 1796 Schiller und Goethe in den Xenien auf ihn anwandten:

Geht mir dem Krebs in Berlin aus dem Weg; manch lyrisches Blümchen,
Schwellend in üppigem Wuchs kneipte die Schere zu Tod.

Unser Brief enthält bei allem Lobe doch eine feine Ironie und das Zeugnis einer hübschen Selbständigkeit; der Übersetzer ist sich seiner Originalität doch zu sehr bewusst, als dass er sie durch die Rücksichtslosigkeit des Verbesserers verletzt sehen wollte.

Besprechungen.

C. Brockelmann, Verzeichnis der arabischen, persischen, türkischen und hebräischen Handschriften der Stadtbibliothek zu Breslau. Breslau, M. und H. Marcus, 1903. IV und 53 S. gr.-8.

Die muhammedanischen (arabischen, persischen und türkischen) Handschriften der Breslauer Stadtbibliothek haben vermöge ihrer Herkunft ein gewisses historisches Interesse. »Sie stammen, soweit sich ihre Herkunft überhaupt noch feststellen lässt, zumeist als Beutestücke aus den Türkenkriegen, z. B. von der Eroberung von Budapest« (Vorwort, p. III). Gemeint ist die Eroberung von Buda (Ofen)[1]), bei welcher bekanntlich auch den Juden dieser Stadt als tapferen Verteidigern eine ehrenhafte Rolle zufiel. Die persischen Handschriften haben für die Leser dieser Monatsschrift Interesse, weil sie von zwei alten Mitarbeitern der letzteren benützt wurden: von Güdemann (s. S. 14) und dem Schreiber dieser Zeilen (s. S. 1, 12, 13; S. 19, zu Nr. 14, p. 23v—73r, hätte auf Z. d. D. M. G. XXXIV, 597 hingewiesen werden sollen).

Der bei aller Knappheit sehr genauen, auch einige Auszüge bietenden Beschreibung der 88 muhammedanischen Handschriften (S. 1—44) folgt eine Beschreibung der vier jüdischen Handschriften der Breslauer Stadtbibliothek (S. 45—48), bei welcher sich der Verfasser aus äusseren Gründen sehr kurz fassen musste (p. IV). Er verweist in der Vorrede (ib.) auf die eingehende Beschreibung derselben durch S. G. Wald, im Magazin für deutsche Geschichte und Statistik I, Leipzig 1787, p. 90—108. Von diesen hebräischen Handschriften ist von besonderer Wichtigkeit Nr. 1 (Magdalenen-Bibliothek, Nr. 1106), die auch von Jacob Levy in seinem Chald. Wörterbuch über die Targumim benützt und im Vorworte zum II. Bande (1868), p. IV, beschrieben wurde. In Brockelmanns Beschreibung fehlt das bekannte, חלומו של מרדכי überschriebene, aramäische Apokryphon, über das ich auf Grund unserer Handschrift in Monatsschrift XVIII (1869), S. 543 gehandelt habe. Dieses Apokryphen-Targum (»Somnium Mordechai«) ist zuletzt in der Chrestomathia Targumica (Berlin 1888) von Adalb. Merx ediert worden (p. 154—164), der

[1]) Budapest ist nur seit 1872 der offizielle Name der in jenem Jahre zu einer einzigen Stadt vereinigten drei Städte Buda (Ofen), Pest, Ó-Buda (Altofen).

auch unsere Handschrift dabei benützte. Als Punktator und Massora-Schreiber des im Jahre 1238 geschriebenen und Pentateuch nebst Targum, Haftaras und Hagiographen nebst Targum enthaltenden Codex nennt sich im Kolophon Joseph b. Kalonymus (s. Zunz, Zur Gesch. und Lit., S. 111), der als Schreiber des Konsonantentextes seinen Vetter Meschullam b. Joseph nennt: אני יוסף בר קלונימוס הסופר נקדתי ומסרתי זה הספר ..... וכתבו ר' משלם בן דודי ר' יוסף הסופר. Bei Levy (l. c.) ist die ganze Nachschrift abgedruckt und übersetzt. Der Verfasser aber las unglücklicherweise דוד statt דודי, und so heisst der Schreiber bei ihm (S. 46, Z. 1) »Meschullam, Neffe Josephs,« während er den Punktator Joseph b. Kal. zum Onkel Meschullams macht. Er scheint also die beiden Träger des Namens Joseph in dieser von Joseph b. Kalonymus selbst in erster Person abgefassten Angabe als identisch zu betrachten, was aber auch an sich unmöglich ist, da ausdrücklich Joseph b. Kalonymus den andern Joseph, Meschullams Vater, als seinen Oheim bezeichnet[1]).

In Nr. 2 (Propheten und Hagiographen) nennt sich am Schlusse der Schreiber: יוסף הצרפתי, was Brockelmann richtig mit »dem Franzosen Joseph« übersetzt; aber er transskribiert das Epitheton so: ha-Serafti (so auch im Register S. 52), anstatt ha-Sarefati. — Steinschneider (Vorlesungen über Kunde hebräischer Handschriften, S. 27) nennt einen Schreiber Joseph b. Chajjim Zarfati, mit Hinweis auf Neubauer, Katalog der Handschriften der Bodl. Nr. 2322. Aber bei Neubauer (Col. 808) nennt sich bloss יוסף ן' חיים als derjenige, der die im Jahre 5236 (1476) durch Moses b. Jakob b. Zabara beendete Bibelhandschrift vollendete und mit Figurenschmuck verziert (השלמתי וציירתי). Auch die Breslauer Handschrift Nr. 2 hat solchen Schmuck; Brockelmann berichtet: »Die Anfangsworte der Bücher sind von Tierbildern umgeben, deren Umrisse zum Teil von Zeilen der Massora gebildet werden;« auch die Kustoden sind zum Teile »mit Tierbildern oben oder unten versehen.« Die Identifikation von Joseph b. Chajjim mit Joseph Zar-

[1]) Auch dem verewigten Levy ist in der Uebersetzung der Worte des Punktators Joseph b. Kalonymus ein merkwürdiger Irrtum widerfahren. Er übersetzt nämlich den Schluss desselben, בעזר דודי צח ברוך זכרו וכבודו לנצח, so: »mit Hilfe meines trefflichen Oheims, sein Andenken und seine Ehre sei für immer gesegnet.« In Wirklichkeit aber ist דודי צח eine aus Hoh. 5, 10 genommene Bezeichnung Gottes, gewählt als Reim zu der unmittelbar vorhergehenden Jahreszahl תתקצ"ח (998 = 1238); und der mit ברוך beginnende Satz ist eine Eulogie nach der Erwähnung Gottes, wobei זכרו = שמו. Vgl. übrigens schon Zunz, Ges. Schriften III, S. 203. 271.

f a t i, die Steinschneider stillschweigend vornimmt, hat daher viel für sich. Steinschneider setzt neben Jos. b. Chaj. Zarfati die Jahreszahl 1447 ohne Angabe einer Quelle; aus dem Kodex der Bodlejana ergibt sich die Jahreszahl 1476. S. W a l d (s. oben) berechnet, wie Brockelmann angibt, aus einigen am Schlusse der Propheten stehenden Worten des Schreibers die Jahreszahl: 1365. Darauf beruht wohl auch die Angabe von Zunz (Zur Geschichte u. L., S. 210), dass »Joseph aus Frankreich« (auf Grund der Breslauer Handschrift genannt) dem 14. Säkulum angehört. Vielleicht ist Joseph b. Chajim aus Frankreich identisch mit Joseph b. Chajjim aus M a r s e i l l e (מרצילי, s. zu dieser Schreibung G r o s s, Gallia Judaica, p. 366; N e u b a u e r im Index, Col. 1069, transskribiert: Marcelli), der im Jahre 1421 den ersten Teil des Kanon von Ibn Sina abschrieb (Neub. Kat. Mss. Bodl. Nr. 2098). Er muss dann allerdings ein sehr hohes Alter erreicht haben. Jedenfalls aber gehört dieser Schreiber dem 15. Jahrhundert an.

Die Handschrift Nr. 3 ist ein Machsor portugiesischer(?) Ordnung Es ist nur ganz kurz beschrieben. »Die eigentliche Ausbeute der Synagogenliturgie muss künftiger Spezialforschung überlassen bleiben« (Vorwort, p. IV). Das Entstehungsjahr dieses 485 Blätter starken Kodex ist nicht ermittelt. Die älteste Eintragung eines christlichen Besitzers auf der Innenseite des Einbandes ist aus dem J. 1539. Als erster jüdischer Besitzer nennt sich J o s e p h b. A s c h e r. Ein Joseph b. Ascher ist als Besitzer eines spätestens im 14 Jahrhd. vollendeten Pentateuch-Kodex genannt (Neubauer, ib. Nr. 21).

Die Handschrift Nr. 4 (Propheten und Hagiographen) wurde im Jahre 5060 (1300) durch מאיר החזן הכהן הזקן וציל יוסף בן הם' רבי[1]) für רבי יוסף כהן צדק verfertigt. Den Vater des Schreibers kann man aus chronologischen Gründen nicht mit dem Tossafisten »M e i r d e m V o r b e t e r« (bei Z u n z, Zur Gesch. u. L., S. 47) identifizieren.

Ich bemerke nur noch, dass S. 47, Z. 1 statt ידוק gelesen werden muss: יוזק, ib. Z. 15 statt ספר : סדר. Die Schreibung Menachchem (doppeltes ch) für den Eigennamen מנחם kann durch nichts gerechtfertigt werden. Sonst ist der Druck des »auf Kosten der Stadt Breslau« veröffentlichten Verzeichnisses sehr korrekt, die Ausstattung von seltener Eleganz. Ein mehrfaches, sorgfältig gearbeitetes Register schliesst dieses Parergon des ausgezeichneten Verfassers der arabischen Literaturgeschichte und des syrischen Wörterbuches auf dankenswerte Weise ab.

Budapest. **W. Bacher.**

[1]) Brockelmann schreibt in einem Worte: המרבי.

Rülf, Dr. J., Metaphysik, Bd. V. Wissenschaft der Gotteseinheit. Leipzig, 1903. Hermann Gratzl. (XIV, 443 S.) 8.

Die letzten Fragen der Weltanschauung sind nicht durch logisches Raisonnement zu entscheiden, die Argumentation beginnt stets beim Vorletzten. Daher kommt es, dass jeder mit absoluter Konsequenz durchgeführte Standpunkt unwiderlegbar ist. Das gilt sowohl von der erkenntnistheoretischen Grundlage eines Systems, als von seinen höchsten und umfassendsten Synthesen. Ob wir unseren Sinnen oder unserem Verstande vertrauen oder skeptisch resignieren, hängt im letzten Grunde nicht von verstandesmässiger Überlegung, sondern von unserer psychischen Beschaffenheit ab, wenn auch naturgemäss jeder versuchen wird, seinen Standpunkt logisch zu begründen. Ebensowenig entscheidet bei der Auswahl desjenigen Elementes der Wirklichkeit, auf das alle übrigen zurückgeführt werden, in erster Linie objektives Denken, auch hier erscheint der Intellekt im Dienste subjektiver, gefühlsmässiger Faktoren. Genau dasselbe gilt schliesslich für unsere Beurteilung des Verhältnisses der mannigfachen Wirklichkeitselemente zu einander. Die Erfahrung zeigt uns nur ihre durchgängige kausale Verknüpfung. Ob aber die Einheit, die auf diese Weise entsteht, nur eine äusserliche, mechanische oder eine innerliche, organische ist, diese Frage ist mit den Mitteln der wissenschaftlichen Forschung nicht zu lösen. Der pluralistische Atomismus wird den Tatsachen der Erfahrung genau so gerecht, wie irgend ein Monismus. Auch hier ist die theoretische Formulierung nur die rationale Verkleidung einer Stimmung. Mit absoluter Deutlichkeit zeigt sich das Vorherrschen des Gefühlsmässigen bei dem Werturteil, das wir über das Universum fällen; ob wir in ihm Harmonie und Schönheit oder Disharmonie erblicken, hängt ausschliesslich von unserer seelischen Verfassung ab, diese Frage entzieht sich daher völlig der logischen Diskussion. Nach alledem wird es begreiflich erscheinen, wenn wir bei der Besprechung des V. Bandes der Rülfschen Metaphysik, der die religionsphilosophischen Ansichten des vor kurzem verschiedenen Denkers enthält, unsere Aufgabe nicht in der kritischen Untersuchung der seinen Standpunkt charakterisierenden Ueberzeugung erblicken, sondern uns vielmehr darauf beschränken festzustellen, ob der Verfasser sich der Subjektivität seiner Ansichten bewusst ist, und ob er von den Praemissen seines Denkens aus folgerichtig schliesst. Da wir es mit dem religionsphilosophischen Werk eines Glaubensgenossen zu tun haben, wird ferner die Frage nach dem Verhältnis seiner religiösen Weltanschauung zu der der Bibel zu untersuchen sein.

Seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt entwickelt Rülf nicht

in selbständiger Untersuchung, in der er eine sichere Basis für seine noch der Prüfung harrenden Ansichten gewinnen will, sondern im Zusammenhang seines Systems. So erscheint bei ihm die Erkenntnistheorie nicht als Grundlage, sondern als Konsequenz seiner Lehre. Den kritischen Einwand, dass unsere Sinneswahrnehmungen uns kein objektives Bild der Welt liefern, erledigt er mit folgenden Worten: »Die so reden, wissen nicht, was ein Sinn, und wissen nicht, was eine Welt ist. Diese Sinne gehören in gleicher Weise zur Welt, wie diese Welt zu diesen Sinnen gehört. Beide sind einander so vollkommen adaptiert und konformiert, dass eines vom anderen ein völlig untrügliches und wahrheitsgemässes Zeugnis ablegen kann. Die Welt ist zum Sinn, der Sinn zur Welt geworden. Wer nur die Entstehungs- und Entwickelungsgeschichte der Sinne betrachtet, der wird bald erkennen, dass ein solcher Sinn das Organ ist, welches die zu Bewusstsein aufstrebende Welt sich geschaffen und durch stete Einwirkung und Verkehrschaft (!) sich ausgebildet hat, gleichsam als ein Spiegel, worin die Welt sich selbst beschaut.« Der in dem letzten Satz versuchte Beweis für die Richtigkeit seines naivrealistischen Standpunktes bedarf kaum der Widerlegung. Gerade die entwickelungsgeschichtliche Betrachtungsweise, auf die sich Rülf beruft, lässt uns in den Sinnesorganen nicht »Spiegel« erblicken, in denen »die Welt sich beschaut,« sondern Orientierungsmittel, die der Erhaltung des Organismus dienen. Sie signalisieren dem Lebewesen Nützliches oder Schädliches, dienen also nicht zur Feststellung der objektiven Beschaffenheit der Wirklichkeit, sondern ihrer Relation zum wahrnehmenden Subjekt. Von dem verfehlten Beweis aber abgesehen, ist dem Standpunkt des Verfassers mit Argumenten wohl nicht beizukommen. Nur kann man verlangen, dass er dem Kritizismus dieselbe Berechtigung und Dignität zuerkenne; das aber geschieht nicht, wie aus den zitierten Worten zu ersehen ist. Dieser Vorwurf wiegt um so schwerer, als die Subjektivität der Anschauung bei dem positiven Charakter seiner Behauptung viel stärker hervortritt als beim Kritizismus, der sich jeder bestimmten Aussage über die Beschaffenheit der Welt enthält. Derselbe Mangel an kritischer Besonnenheit verrät sich bei der Entwickelung seiner Grundansicht von dem Wesen der Welt. Rülf vertritt einen absolut durchgeführten Monismus. Kraft und Stoff, Körper und Geist sind Eins und die Einheit, in der alle Gegensätze aufgehoben sind, ist die Kraft. »Alles Sein ist lediglich Wesen und Verwirklichung der Allkraft.« Man kann verwundert fragen, was denn eigentlich am Monismus so anziehend ist, dass die verschiedensten Denker von den mannigfachsten Standpunkten aus zu ihm hinstreben. Er befriedigt zwar das Einheitsbedürfnis unseres

Denkens, das sich erst beruhigt, wenn es bei einem Letzten angelangt ist, aber diese Befriedigung erfolgt auf Kosten aller Erkenntnis. Das einzig Wertvolle am Monismus ist, so scheint es uns, das Gefühl der Zusammengehörigkeit der mannigfaltigsten Elemente der Wirklichkeit, aber aus dieser Zusammengehörigkeit macht der Monismus ihre Identität. Der Gedanke der Coinzidenz aller Gegensätze aber bleibt für unseren Verstand eine unlösbare Aufgabe. Man kann zwar von uns verlangen, Einheit und Vielheit, Sein und Werden, Ruhe und Bewegung als identisch zu denken, aber es bleibt bei der Forderung. So gibt uns der Monismus nichts Positives, dagegen nimmt er uns die konkrete Bestimmtheit des Einzelnen und den ganzen Reichtum der Mannichfaltigkeit. Indessen ist dieser Standpunkt logisch unanfechtbar und er bietet dem vorwiegend aesthetisch oder religiös empfindenden Menschen mehr Befriedigung als irgend ein anderer. Nur darf man nicht vergessen, dass es sich hier nicht um eine aus der Erfahrung gewonnene wissenschaftliche Erkenntnis handelt. Die Tatsache der Umwandlung einer Kraftform in die andere ist durchaus kein Beweis für die Wesensgleichheit und metaphysische Einheit sämtlicher Kräfte, da sie ja nur für einen Teil der vorhandenen Kräfte wissenschaftlich festgestellt ist. Wenden wir nun das Gesagte auf unseren Fall an, so ergibt sich, dass sich Rülf des rein subjektiven Charakters seines energetischen Monismus nicht bewusst ist. Er bestreitet nicht nur die Berechtigung des Dualismus, sondern behauptet sogar »der Dualismus ist der Feind aller Philosophie.« Am deutlichsten zeigt sich die gläubige Unbefangenheit und Vertrauensseligkeit seines Denkens bei der Auseinandersetzung dessen, was seinem Monismus das eigentümliche Gepräge gibt. Das treibende Interesse ist bei ihm, trotz des Ernstes, mit dem er nach Gewinnung eines wissenschaftlichen Weltbildes strebt, doch nicht intellektueller, sondern religiöser Art. Er ist von vornherein überzeugt, dass Wissenschaft und Religion in ihren wesentlichen Lehren übereinstimmen und wird nicht müde, ihre Identität zu behaupten. Das Faktum, mit dem er diese Behauptung stützt, ist das Vorhandensein der menschlichen Intelligenz. Da alle in der Welt vorhandenen Kräfte im Wesen eins sind, so ist allein die Tatsache der menschliche Vernunft ein Beweis für den intelligenten Charakter der im Universum sich darstellenden Urkraft. Bei der Allkraft wird natürlich die Intelligenz zur Allwissenheit und Allweisheit und so bedarf es zur Erklärung der Zweckmässigkeit der Welt nicht der Annahme zielstrebiger Kräfte, die Intelligenz kann ja ihrer Natur gemäss nichts anderes als Sinnvolles und Zweckmässiges schaffen. Die absolute Zweckmässigkeit des Universums steht Rülf unbedingt fest, ebenso wie ihre Schönheit und

Güte. Nur besitzt er keine feste Rangordnung dieser Werte, so dass bald das Intellektuelle, bald das Aesthetische und auch das Moralische als letzter und höchster Wert erscheint. Ausserdem weiss er nicht, dass der absolute Charakter und die methaphysische Realität dieser Werte, auf Grund deren er die im Universum wirkende Kraft Gottheit zu nennen berechtigt ist, wissenschaftlich nicht erweisbar ist. Er übersieht ferner, dass die Wissenschaft bei Aufstellung ihrer monistischen Lehre gegen die Schönheit und Güte der Welt und auch gegen ihre Zweckmässigkeit, soweit sie als Wert empfunden wird, absolut gleichgültig ist, und dass es der Religion ausschliesslich auf diese Werte und ihre absolute Geltung ankommt. Wissenschaft und Religion können demnach höchstens mit einander vereinbar, niemals aber identisch sein. Rülf begnügt sich aber nicht mit dem Nachweis, dass die im Universum wirkende Kraft als intelligentes, Werte schaffendes Prinzip mit der Gottheit identisch ist, er behauptet auch das Zusammenfallen ihrer Immanenz und Transscendenz. Die Allkraft, die im Universum unbewusst wirkt, hat sich in ihm veräusserlicht, sie geht aber nicht völlig in der Welt auf, sondern in dem Selbstbewusstsein, das sie besitzt, bleibt sie stets bei sich und ist allem kosmischen Geschehen entrückt. Als Beweis hierfür gilt wiederum die Tatsache des menschlichen Bewusstseins, das sich nicht nur auf die Inhalte der Seele, sondern auch auf das denkende und empfindende Subiect erstreckt. Bewusstsein, Denken und Wollen aber sind die wesentlichen Merkmale der Persönlichkeit, und da alle drei bei der Allkraft vorhanden sind, so ist die Personalität der Gottheit erwiesen. Die Naivität dieser ganzen Beweisführung ist ohne weiteres erkennbar. Die Hegelsche Unterscheidung des Aussersich- und des Beisichseins mit ihren vom Raume hergenommenen Bildern wird hier dazu benützt, die Ausserweltlichkeit Gottes zu beweisen. Abgesehen von der Schwierigkeit, die darin liegt, dass dasselbe Wesen völlig bewusst und zugleich unbewusst sein soll, ist absolut nicht einzusehen, wieso die Urkraft durch ihr Selbstbewusstsein über die Welt hinausgehoben werden soll. Bewusstsein und Selbstbewusstsein sind ja nur Qualitäten der psychischen Vorgänge, eine Seite an ihnen. Uebrigens könnte man ja dann mit genau demselben Rechte den Menschen ausserweltlich und innerweltlich nennen. Hier hat sich Rülf durch die Bildhaftigkeit der Termini verleiten lassen. Einen viel empfindlicheren Mangel an Vorsicht verrät es, wenn er Bewusstsein, Denken und Wollen, die wir beim Menschen beobachten, ohne weiteres auf die Allkraft überträgt. Sie werden dann im Interesse der absoluten Einheit untereinander identifiziert, und so gelangt Rülf glücklich von seinem modernen naturwissenschaftlichen Standpunkt ausgehend bei der

Scholastik an, wie ja auch die Beweise der Scholastik für die Existenz Gottes — vor allem der ontologische Beweis — bei ihm wieder zu Ehren kommen. So ist eigentlich die ganze Mühe vergeblich gewesen. Bisher haben wir stets bei allen unseren Einwänden auf Mangel an Kritik hingewiesen. Einer offenbaren Inkonsequenz aber macht sich Rülf schuldig, wenn er den menschlichen Willen frei nennt. Dass er nicht den geringsten Versuch macht, diese Behauptung zu beweisen, ist ganz vernünftig, es wäre ihm schwer gefallen, bei der absoluten Gesetzmässigkeit, mit der die Urkraft im Universum wirkt, die Freiheit des menschlichen Willens plausibel zu machen. Er hätte höchstens darauf hinweisen können, dass der Mensch Bewusstsein und Willen besitzt, und dass sein Handeln aus diesem Grunde, obwohl es gesetzmässig verläuft, frei genannt werden kann; dass aber Rülf die Freiheit nicht in diesem Sinne versteht, ergibt sich aus den Worten: »Im Menschen hat sich der göttliche Geist individualisiert, ist selbständig und frei geworden, und in seiner Freiheit kann der Mensch doch im Gegensatze zur Natur seine Entscheidungen treffen und seinen Willen durchsetzen wollen«, und noch deutlicher aus dem Satze: »Der Mensch ist frei geschaffen, er kann sündigen, gegen die göttliche Weltordnung sich auflehnen.« Einen offenbaren Widerspruch begeht Rülf ferner, wenn er das eine Mal sagt: »Die Uebereinstimmung von Tugend, Sittlichkeit einerseits und Glückseligkeit andererseits ist eine rein willkürliche Voraussetzung, da dieses sogenannte höchste Gut, welches in dieser Uebereinstimmung seine Wurzel hat, eine sehr zweifelhafte Sache und diese Glückseligkeit einen völlig imaginären Wertgegenstand darstellt«, und später behauptet: »Es muss einen Gott geben, der uns zur Verwirklichung der sittlichen Weltordnung verhilft und ganz besonders das höchste Gut der sittlichen Weltordnung, die Übereinstimmung von Tugend und Wohlsein, von Würdigkeit und Glückseligkeit zur Wahrheit werden lässt«. An den Moralproblemen der Gegenwart geht Rülf stillschweigend vorüber. Sein Verhältnis zur Bibel ist mit einigen Worten zu bezeichnen. Er findet seinen energetischen Monismus in den Lehren der heiligen Schrift wieder. Dass den Grund dieses Irrtums nicht theologische Befangenheit, sondern Mangel an philologischer Schulung bildet, ergibt sich aus der Freiheit, mit der Rülf der Bibel gegenüber steht, in der er das »Werk von Redaktoren aus viel späterer Zeit« erblickt. Alles in allem ist Rülfs Metaphysik das Werk einer sympathischen, harmonischen Persönlichkeit, aber der Mensch bietet uns mehr als sein Werk.

Schneidemühl. I. Lewkowitz.

M. Steinschneider. Die arabische Literatur der Juden. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Araber, grösstenteils aus handschriftlichen Quellen. Frankfurt a. M. J. Kauffmann 1902. LIV. u. 348 pp. u. 32 pp. Register.

Das vorliegende Werk bildet einen Ruhmestitel in doppelter Hinsicht. Zunächst für den greisen Verfasser, der im 86. Lebensjahr diese Schrift hinaussenden konnte, in dem die Ergebnisse einer 60-jährigen unverdrossenen Arbeit auf diesem Gebiet, das Steinschneiders unbestrittene Domäne ist, für den »nachschlagenden Leser« zusammengestellt werden; aber auch für das Judentum ist das Werk ein Ehrenzeugnis. Wir sehen hieraus, wie die Juden, die wohl zuerst Lehrer der Araber waren und ihnen den Quell einer geläuterten Religion erschlossen, von den Anregungen, die sie von diesen empfingen, Gebrauch machten, und in edlem Wetteifer mit ihnen der Geschichte der Wissenschaften, und somit der Kultur im allgemeinen, unendliche Dienste geleistet haben. Nachdem die Griechen, die die Alten als Hauptvertreter von Japhets Nachkommen anzusehen gewohnt waren, von der Weltgeschichte zurückgetreten waren, und ihre mehr den Ansprüchen der Schönheit Rechnung tragende Wissenschaft von den Griechen selbst nicht mehr verbreitet wurde, waren es die mehr von einer ernsten und der »reinen Vernunft« entsprechenden Lebensauffassung geleiteten Nachkommen Sems, die nun die Ausbreitung und Erhaltung der Wissensgüter sich angelegen sein liessen. Grosses hat hierin der semitische Geist geleistet, nicht zum mindestens durch die Bekenner des Judentums, was auch der in seinen Lehrmeinungen diesem doch so fern stehende Friedrich Nietzsche gerade als das gewinnbringende Ergebnis des Zusammenwirkens von Juden und Arabern hingestellt hat, dem die Kulturgeschichte zu grossem Dank verpflichtet sei. Der berufenste Künder dieser Seite der jüdischen Geistestätigkeit ist nun der Altmeister unserer Wissenschaft, Moritz Steinschneider. In zahlreichen Beiträgen zur Geschichte der Mathematik und Medizin hat er den Leistungen der Juden und Araber für ihre Zeit die rechte Würdigung verschafft, und besonders seine letzten Werke über die Übersetzungstätigkeit der Juden, haben diesen einen ehrenvollen Platz in der Geschichte der Wissenschaften gesichert. Das vorliegende Werk beschäftigt sich, neben der kurzen Zeit vorher erschienenen Introduction of the jews-arabish Literature, in der die Grund-

züge für die jüd.-arab. Literatur gegeben sind, mit der chronologischen Zusammenstellung aller derjenigen jüdischen oder von Juden abstammenden Gelehrten, die in arab. Sprache geschrieben haben. Es ist die sog. lexikalisch-biographische Form gewählt worden, indem nach kurzen biographischen Noten die Werke der betreffenden Autoren aufgezählt werden, denen kurze Bemerkungen und die benutzten Quellen angefügt werden. Erhöht wird der Wert des Werkes durch eine Einleitung (p. XI—L), in der in XVII Abschnitten gehandelt wird: über den Einfluss des Arabischen auf die Kultur, Sitten, auch religiösen Eigentümlichkeiten der Juden, über deren Stellung zum Arabischen, über die zeitliche und örtliche Ausbreitung und Dauer der jüdisch-arab. Literatur, den Inhalt derselben, einige Äusserlichkeiten in literarischer nnd sprachlicher Hinsicht. Es wird ferner der Einfluss auf die wissenschaftliche Ausgestaltung des Judentums kurz behandelt und auf die Arabismen bei hebräisch schreibenden Autoren hingewiesen. In Abschnitt XVI erfahren wir St's von Jugend an geplante Arbeiten auf dem Gebiete der jüd.-arab. Literatur, die aber immer wieder durch die grossen Katalogbearbeitungen, wie auch die epochemachenden Schriften über die Übersetzungen zurückgedrängt wurden, in denen jedoch schon ein Teil der ursprünglichen Pläne vorläufig ausgeführt wurde, während nun in diesem Buch über die arab. Literatur der Juden »der wichtigste jüd. Literaturkreis als Selbstzweck zur Darstellung kommen soll.« In Abschnitt XVII wird die Anlage dieses Werkes kurz besprochen, bei dem der Autor sich gleichfalls der aufopferungs- und verständnisvollen Mitarbeit des Frl. Goldberg zu erfreuen hatte, die in den letzten Zeiten dem Meister bei der technischen Seite seiner Arbeiten, besonders hinsichtlich der Ausarbeitung der Register, hilfreich zur Seite steht und somit auch den Dank der Freunde der Wissenschaft reichlich verdient. p. LI—LIV enthält ein Verzeichnis der gebräuchlichsten Abkürzungen.

Der eigentliche Hauptteil der Arbeit behandelt in Cap. I. (§ 1—16, p. 1—12) die Juden in Arabien, die zunächst als Dichter auftraten, — worunter die bekanntesten sind Samuel b. Adijah in der Mitte des VI. Jahrhunderts, Asmâ und Rabi, dessen Familie im Kampfe gegen Muhammed eine grosse Rolle spielte, — aber auch sich als Gelehrte betätigten, die z. T. den Islâm annahmen, so z. B. Abd Allah b. Salâm abu'-l'Harith, gest. 633/4, der den Propheten betreff der Kenntnisse des Judentums inspiriert haben soll, Ka'b al Ahbar, Wahb b. Minabbih und Waraka, aus dem Stamm der Kureischiten. In Kap. II (§ 16—71, p. 13—114) werden die Autoren des Orient bis Ende des Gaonats (1040) dargestellt. Zuerst begegnen uns Ärzte, Astronomen, Astrologen und Mathematiker. Unter diesen ist hervor-

zuheben u. a. der Arzt Masardjaweih in Bašra, 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts, der erste Übersetzer aus dem Syrischen, ferner Maschallah, ein vermutlich aus Ägypten stammender, sehr bedeutender Astrologe am Ende des 8. und Anfang des 9. Jahrhunderts, von dem 30 Schriften aufgezählt werden, und der »der einzige seiner Zeit in der Wissenschaft der Urteile,« d. i. die Astrologie, genannt wird; alsdann Abu Othman Sahl, gleichfalls Astrologe, der auch zahlreiche Schriften verfasste, wie auch der dem Islam sich zuwendende Arzt 'Ali ben Sahl, Sohn des Rabbiners Al-Tabari. Das Gebiet der eigentlichen jüd. Wissenschaft betreten wir mit David b. Merwan ibn al-Mikmas, gewöhnlich Mokammez genannt, dem Verfasser der im Geiste des Kalâm der mohammedanischen Theologen gehaltenen ältesten jüdischen Theologie, die er in zwanzig Traktaten behandelte; hiervon haben sich einige Fragmente in hebräischer Übersetzung erhalten, während Überreste des arab. Originals zur Edition von Harkavy und Yahuda vorbereitet werden. Es folgt Isak Israeli, ein bedeutender Arzt und auch Verfasser des »Buches der Definitionen.« Ein ausführlicher Artikel ist dem eigentlichen Begründer der jüd. Wissenschaft im Mittelalter, dem Gaon Saadia, gewidmet. Die Zusammenfassung alles hierher gehörigen ist ein Meisterstück des Lapidarstiles des Meisters. Viele neue Materialien bietet allerdings für Saadias Leben und Wirksamkeit die Geniza, woraus sehr Wichtiges zusammengestellt hat Schechter in seinen »Saadyana«, zuerst erschienen in der JQR. 1902, wozu eine notwendige Ergänzung bildet Poznankis Besprechung in ZHB VII, auch als S.-A. erschienen (Frf. a. M. 1904). Wir begegnen in diesem Zeitraum auch einer ganzen Reihe von Karäern, die in diesem Werk durch einen vorgesetzten Stern besonders kenntlich gemacht sind, darunter dem in der letzten Zeit durch Harkavy und Poznanski mehr gewürdigten Josef Kirkissani, aus dessen Werken wir im wesentlichsten unsere Kenntnis von den Sekten bei den Juden bereichern können, und worauf auch Harkavys wertvolle Abhandlung לקורות הכתות בישראל im Anhang zur hebr. Übersetzung von Graetz Geschichte Bd. V. (דברי ימי ישראל ed. S. P. Rabbinowitz, Bd. III.) hauptsächlich beruht; ferner auch dem als Exegeten unter den Karäern geschätzten Jefet ha-Levi, »der grosse Lehrer« genannt, aus dessen Kommentarien manches für die von Saadia mit den Karäern geführte Polemik zu entnehmen ist. Den Höhepunkt erreicht diese Zeit mit den Gaonen Scherira, dessen Sohn Haî und dessen Schwiegervater Samuel b. Hofni, von denen ersterer, der Verfasser des für die talmudische Geschichte so wichtigen Sendschreibens, jedoch fast nur hebräisch schrieb, während der von einem seltenen wissenschaftlichen Streben erfüllte Sohn sich nur des Arabischen

bediente, in dem er halachische Werke, das Zivilrecht betreffend, und ein leider nur in wenigen Trümmern erhaltenes Wörterbuch, Hâwi genannt, verfasste. Der letztgenannte verfasste wohl jedenfalls ein Gesetzbuch, dessen einzelne Teile uns teils in einigen Fragmenten, teils durch Bücherlisten, die in neuen Entdeckungen aus den Genisaschätzen gefunden worden sind, allmälich bekannt werden; auch schrieb er einen sehr weitschweifigen Kommentar zur Thora, der jedoch auch schon Abraham Maimuni (Anfg. d. XIII. Jahrhunderts) wohl nur fragmentarisch vorlag. Zu den arab. schreibenden Autoren des Orients gehören auch die in Nordafrika wirkenden Jehuda ben Koreîsch, älterer Zeitgenosse von Saadia, Verfasser einer Schrift über die Vergleichung des Hebräischen mit der Sprache der Mischna, dem Aramäischen und dem Arabischen, und Nissim b. Jakob, der einen »Schlüssel« zum Talmud teils in arab., teils in hebr. Sprache schrieb, auch Trosterzählungen, von denen Hark. einen Teil des arab. Originals fand und ein Legendenwerk (מעשיות שבתלמוד) verfasste. — In innigem Gedankenaustausch mit dem an Bedeutung allmählich verlierenden Orient, besonders auch mit Nordafrika stand Spanien »der Westen«, dem das III. Kapitel gewidmet ist (§ 72—141, p. 114—175.) Auch hier begegnet uns eine grosse Anzahl von Gelehrten, die auf dem Gebiete der Medizin, Mathematik und Astronomie sich betätigten. Den Anfang bildet der zunächst als ärztlicher Schriftsteller wirkende Abu Jussuf Hisdai ibn Schaprut, der als Gönner der jüdischen Wissenschaft deren Emporblühen förderte, und sowohl der intensiven Pflege der Sprachkunde und Dichtkunst wie des Talmudstudiums die Wege ebnete; den Abschluss dieser Periode bedeutet der als Professor an der Universität zu Salamanca wirkende Abraham Sacut, Verfasser des hebr. geschriebenen יוחסין ס׳. Innerhalb dieses Zeitraumes gewahren wir eine grosse Anzahl von glänzenden Namen, deren Träger die Blüte der jüd. Literatur im Mittelalter darstellen, und die sich des Arab. in ihren Schriften bedienten. Es sind verdienstvolle Ärzte, wie Jona ibn Biklarisch, im letzten Drittel des 11. Jahrhunderts, und Samuel ibn Wakkar, Leibarzt des Königs Alfonso XI. von Kastilien (Anfang des 14. Jahrhunderts), Astronomen wie Isak Israeli, Verfasser von sehr wertvollen astronomischen Tafeln (ungef. zu derselben Zeit), die uns in Spanien begegnen, sogar auch ein Dichter in arab. Sprache, Abraham ibn Sahl, in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Vor allem aber sind es die Koryphäen der spez. jüdischen Wissenschaft. In arab. Sprache wird der Talmud bearbeitet, wie von Joseph Ibn Abitur, z. T. auch von Isaak Alfassi, werden philosophische Werke geschrieben von Salomo Ibn Gabirol, Bahja ben Joseph, Joseph Ibn Saddik, Juda Halevi und Abraham Ibn Daûd. Im

Arab. endlich wird eine ebenso rationelle, wie tief eindringende Exegese angebaut, die sich eng anschliesst an die in derselben Sprache, und gerade mit deren Hilfe angebahnte Bearbeitung der Grammatik und Lexicographie, deren hervorragendste Vertreter sind: Juda Hajûg, der die Lehre von der Trilitelarität systematisiert, Jona ibn Ganâh, der in der Sprachvergleichung Grosses geleistet hat, sein literarischer Gegner, der Nagid Samuel Ibn Nagdela, dem wir auch eine in hebräischer Übersetzung unvollkommen erhaltene Einleitung in den Talmud, die unseren Ausgaben beigegeben ist, verdanken. Als Verfasser von Monographieen sind zu nennen Mose Ibn Chiquitilla, Jehuda Ibn Bal'âm, ferner Isaak Ibn Barûn. Als Exegeten ragen hervor Mose Ibn Chiquitilla und der diesen wegen seiner oft sehr rationellen Erklärungen heftig angreifende Juda Ibn Balâm. Den Höhepunkt dieser Periode bedeutet der durch seine glutvollen Dichtungen berühmte Mose Ibn Esra, dessen Hingabe an die arab. Literatur getreu wiederspiegelt sein grossenteils noch handschriftlich vorhandenes Werk über Poetik und Rhetorik כתאב אלמחאצרה ואלמדאכרה, das auch literar-historische sehr wichtige Angaben enthält, und von dem wir noch einige andere Werke haben, darunter eines über Metaphern und eigentlichen Sinn. Einer der letzten Vertreter der jüdischen Wissenschaft in arab. Sprache ist der in Granada im letzten Drittel des 15. Jahrhunderts als Rabbiner wirkende Saadia Ibn Danân, der auch eine Grammatik und ein Lexikon verfasste.

Im IV. Kap. (§ 142—203, p. 175—255) wird wieder der Orient im Zeitraum von 1040—1500 behandelt. Auch hier begegnen wir einer Reihe von Ärzten, darunter dem berühmten Hibet Allah, der als Leibarzt des Saladin i. J. 1193 zu Fostât starb. Ungefähr zu derselben Zeit wirkte der zum Islâm übergetretene Samuel Ibn Abbas in Bagdad, der auch als Arzt und Mathematiker Tüchtiges leistete, und von dessen »Rechenkunst« St. im Anhang, p. 334—335 eine Inhaltsangabe bietet. Seine das Judentum widerlegende Schrift אסחאם אליהוד »Zum schweigenbringen der Juden« ist nach einer in St's Besitz befindlichen Kopie von Schreiner in der Monatsschrift Jhrg. 1898 zum Teil inhaltlich dargestellt worden. Den bedeutendsten Abschnitt bilden in diesem Zeitraum die Maimoniden, u. zwar Maimon ben Joseph, aus Cordoba stammend, Verf. eines Pentateuchkomm. und eines Trostschreibens, sein Sohn Moses, der die jüd.-arab. Wissenschaft zu ihrer höchsten Entfaltung brachte und durch seine Werke am nachhaltigsten wirkte, in gewissem Sinne auch auf die nichtjüdische Welt, dessen Sohn Abraham, dessen Pent.-Komm. dem Referenten demnächst zu veröffentlichen, dank der Liberalität der Gesellschaft, vergönnt sein wird, und noch einige Generationen bis zum Ende des XIV. Jahrhunderts.

Im Zusammenhang mit Maimonides ist auch zu nennen, sein Schüler Joseph ben Jehuda, nach St. und anderen identisch mit Joseph Ibn Aknîn, der, als Arzt in Aleppo im ersten Drittel des XIII. Jahrhunderts wirkend, viele Schriften verfasste, u. a. eine Einleitung in den Talmud und eine Abhandlung über die «Heilung der Seele», woraus einige Kapitel bekannt sind, besonders das 27. סרק התלמיד והמלמד והמתלמד, vom Schüler, Lehrer und Lernenden, das Güdemann im arab. Original mit deutscher Uebersetzung veröffentlichte (im Anhang zur Gesch. des Erziehungswesens. Bd I), und Referent teilweise ins Hebräische, in der Sokolow-Festschrift, übersetzte. In den Spuren des Maimonides versuchte zu wandeln Tanhûm b. Joseph aus Jerusalem, der letzte Vertreter des wissenschaftlichen Strebens im Orient in der zweiten Hälfte des XIII. Jahrhundert, der in arabischer Sprache Kommentare zur Bibel, auch ein Wörterbuch des Neuhebräischen, Murschid, verfasste. Von einiger Bedeutung in literarhistorischer Hinsicht sind noch Isaak b. Samuel S'fardi in Palästina und Abraham b. Salomo, vermutlich in Yemen, beide im letzten Drittel des XIV. Jahrhdrts., die Kommentare zu den Propheten u. Hagiographen verfassten; des letzteren teils in hebr. teils in arab. Sprache verfassten Kollektaneen bieten besonders wichtiges aus älteren Schriftstellern.

Das Kap. V. (§ 206—222, p. 255—268) ist der Neuzeit gewidmet, aus der nur hervorzuheben wäre: Jakob Roman aus Konstantinopel, im Jahre 1650 in Jerusalem gestorben, der mehr als Kopist und Sammler hebr.-arab. Mss. denn als Schriftsteller anzusehen ist; höchstens, dass er aus arab.-türk. Lexicis ein hebr.-arab. Wörterbuch zusammenstellte. Die übrige Literatur der Juden in arab. Sprache ist fast ausschliesslich liturgischer Natur. Hier ist nur zu nennen eine Sammlung von Synagogal- und Gelegenheitsdichtungen, die zum grossen Teil von Schalom ben Josef Schibzi in Yemen herrühren, z. T. auch von älteren Dichtern. Ausführlichere Angaben über diese Liedersammlung, die auch durch die gemischte Sprache bemerkenswert ist, hat in dankenswerter Weise uns Bacher in der Festschrift für A. Berliner gemacht.

Im Kap. VI. (§ 223—235, p. 268—272) werden Autoren aus unbestimmter Zeit vorgeführt, von denen etwa aus älteren Zeiten nur ein anonymer, vermutlich karäischer Exeget zu nennen wäre, während Kap. VII (§ 236, p. 273—306) Anonyma ohne bestimmte Daten behandelt. In diesem Abschnitt sind 7 Abteilungen den verschiedensten Gegenständen gewidmet, u. zwar: 1. Betitelte Schriften, darunter ein hebr.-arab. Lexikon, Halachisches. philosophische Abhandlungen und Erzählungen. 2. Bibel-Übersetzungen und -Kommentare, worunter auch eine dem Saadia zugeschriebene Paraphrase des Dekalog. 3. Sprachkunde, mit mehreren belanglosen Glossaren und Grammatiken, 4. Kommentare, besonders

zu Maimonides Schriften. 5. Gebet- und Hymnensammlungen, darunter ein Siddur aus Sana'a in Yemen. 6. Gutachten. 7. Verschiedenes, darunter die angeblich von Maimonides in arab. Sprache verfassten, und von dem bekannten Talmudisten Mose Alaschkar ins Hebr. übersetzten Statuten der Gemeinde zu Alexandria. — Es folgen nun Anhänge (p. 307—38) und zwar: I. Gelehrte, von welchen bestimmte arab. Schriften nicht bekannt oder zweifelhaft sind; II. Pseudo-Juden mit besonderer Hervorhebung von Arabern, die fälschlich als Juden galten; III. Samaritaner. Eine Anzahl von Gesetzeslehrern dieser Sekte verfasste ihre Kompendien und Kommentare in arab. Sprache, so Abu-Sa'id, den einige in der 2. Hälfte des XI. Jahrhdrts., andere in der 1. Hälfte des XIII. Jahrhdrts. ansetzen, Ibrahim vom Stamme Jakûb, Sadaka aus Damaskus in der ersten Hälfte des XIII. Jahrhunderts. Auch als ärztliche Schriftsteller betätigten sich teilweise die genannten, wie auch Abu-Sa'id-al-'Afif, d. h. »der Lautere« in Kairo, Muwakkaf al-Din in Damaskus (2. Hälfte des XIII. Jahrhunderts). Ferner verdanken wir einem Samaritaner Abu'l-Fath in Syrien (Mitte des XIII. Jahrh.) eine die vormohammedanische Zeit behandelnde Chronik. Anhang IV ist eine bereits genannte Inhaltsangabe der Rechenkunst des Konvertiten Samuel Ibn Abbas. V bietet ein Bruchstück aus der im Sinne der wahren Philosophen, d. i. der lauteren Brüder, verfassten Physik und Metaphysik des Arztes Jekutiel b. 'Usiel (Afg. des XIV. Jahrhdrts). VI gibt eine Inhaltsübersicht von einem Legendenwerk מעשה שעשועים, das Elia Chai b. Josef Gidj in Livorno 1868 erscheinen liess. VII enthält kurze Mitteilungen aus einem anonymen Werke, jedenfalls wohl dem späten Mittelalter angehörend, dessen Titel lautet: גואהר אלאסראר פי אלאשאראת אלי אלאכבאר Perlen der Geheimnisse als Andeutungen für gelehrte, das also, jedenfalls nach der Methode des sogen. רמז, biblische und haggadische Stellen, auch Gebote, mit Beziehung auf Physik und Metaphysik erklärt, und auf Maimonides sich beruft.

P. 338—348 enthält Nachträge und Berichtigungen, teils vom Verasser, teils von A. Marx und Samuel Poznánski, welch letzterer auch inzwischen eine mit gewohnter Gründlichkeit und Belesenheit geschriebene ausführliche Ergänzung von St's Werk in der Oriental.-Liter.-Zeitung hat erscheinen lassen (auch u. d. T.: »Zur jüd.-arab. Literatur, Berlin, Wolf Peiser 1904. 88 pp.«). — Es folgen nun 32 besondere Seiten mit 6 Registern; davon behandelt I: Autoren; II: Verfasser einzelner Gedichte; III: Übersetzer, Kommentatoren und Herausgeber; IV: Arabische Titel, (in hebr. Buchstaben); V. Hebr. Titel; VI: Die in dem Werk benützten Mscr. aus öffentlichen und privaten Bibliotheken.

Dem Werke St's, das einen abschliessenden Markstein auf dem von ihm meisterhaft beherrschten Gebiet bezeichnet, glaubten wir eine derartige ausführliche Analyse widmen zu müssen, um zugleich eine orientierende Übersicht über die Hauptmomente dieses so wichtigen Literaturzweiges zu geben.

Es mögen nun hier einige notwendige Ergänzungen und Berichtigungen folgen,wobei jedoch nur das für die eigentlich jüdische Literatur Wichtige in Betracht gezogen wird: Einleitung II, p. XIV. Von der Annäherung an das muslimische Leben zeugen auch die Bezeichnungen von קראן für Bibel, die Anwendung von רסול, der Benennung Muhammeds, auf Mosche, und von נבי auf David, wie bei den Muhammedanern. Zu p. XVIII: Zu den jüdischen Gelehrten, die arab. Verse in ausgedehnterem Masse zitieren, gehören auch Juda Ibn Bal'âm, und, wohl alle anderen darin übertreffend Isaak Ibn Barûn; vgl. Kokowzoffs Vorrede p. II—III; derselbe benutzt überhaupt die wissenschaftliche Literatur der Araber sehr eingehend. — Zu p. XXI. Einer prinzipiellen Opposition gegen die Anwendung des Arabischen zur Exegese begegnen wir nicht nur bei den Karäern, sondern auch innerhalb des rabbanitischen Judentums. Sonst wäre uns unverständlich, warum der Gaon Haî sich in einem Artikel seines Hâwi (von mir mitgeteilt in der Studie über Ibn Barûn p. 14 Anm. 3), ebenso Ibn Bal'âm deswegen entschuldigen zu müssen glauben (vgl. betr. letzteren Monatsschr. XLI, p. 120, Anm. 3). Auch gegen Ibn Barûn sind, wie aus den Gedichten Mose ben Esra's an ihn, wegen seiner sprachvergleichenden Methode viele Angriffe gerichtet worden (vgl. meine gen. Studie über Ibn Barûn p. 5). — Zu p. XXV. Zu den Juden in christlichen Ländern, die vor dem XIX. Jahrhundert das Arabische erlernt, oder doch wenigstens benutzt haben, könnte man wohl auch Isaac Euchel rechnen, der in seinem Biur zu Mischle bisweilen auf das Arab. verweist (Vgl. hierüber Schmiedl, Monatsschrift XLIX, p. 219 fgg.). — Zu p. XXIX. Zu den arab. schreibenden Sprachgelehrten gehört auch Jacob b. Eleasar, der vor Tanhûm anzusetzen ist. (Vgl. über ihn weiter unten). — Zu Kap. VIII, p. XXX unten, betreff der Nachahmung arab. Titel, bei jüd. Autoren, vgl. meine kurze Zusammenstellung, in der genannten Studie über Ibn Barûn p. 6. — Zu X, p. XXXIII. Bezüglich der von den jüd. Schriftstellern verwendeten Sorgfalt auf den arab. Stil ist besonders hervorzuheben der Gaon Saadia, dessen guten arab. Stil der arab. Schriftsteller Makrizi vornehmlich rühmt (vgl. De Sacy, Chrestomathie arabe T. I.). Oefters finden wir in Saadias Kommentarien, die Bemerkung, dass er eine Wendung so übersetzt habe, wie sie dem arab. Sprachgebrauch sich anpasse. Betreff der manchen jüd. Autoren zu-

geschriebenen Verwendung des vulgären Arabisch, ist jetzt hinzuweisen auf die teilweise ein anderes Ergebnis gewährenden, trefflichen Ausführungen von A. S. Jahuda in seinen Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe von Bachjas Herzenspflichten, 1904, p. 30—31. Anm. 1. — Zu XI. p. XXXVI. Bei den aus Hebr. und Arab. gemischten Schriften ist hinzuweisen auf das von Harkavy im Hachoker I, p. 169—173 veröffentlichte Stück eines alten karaeischen Kommentars zu Leviticus, Kap. 26, der fälschlich vom Herausgeber dem Benjamin Nahavendi zugeschrieben wurde, auch wohl auf Dunasch ben Tamims sprachwissenschaftliches Werk, das nach J. E. im Anfang des Mosn. ein ספר מעורב מלשון ערב ועבר gewesen ist. Ferner auf die angeblich von David, Sohn des Abraham Maimuni, herrührenden Homilien zum Pentateuch und den Haphtaroth, wie auf den Kommentar zu den Propheten von Abraham b. Salomon aus Jemen. — Zu XII p. XXXVI und Anm. 3. Zu den dort aufgeführten Autoren gehören noch S c h m i e d l mit seinen »Studien über jüdische und besonders jüd.-arab. Philosophie«, und »Randglossen zu Saadias Pentateuchkom. in Monatsschr. XLVI. — Zu XIII p. XXXVIII ist auch hinzuweisen auf die Beeinflussung der jüd. Terminologie durch das Arabische. Beiträge hierzu finden sich auch in meinen Studien über Joseph Kimchi, Abschn. IV. Die grammatische Terminologie des J. K. Monatsschr. Jhrg. XL u. XLI, ferner in meinen Studien über Dunasch ben Labrat, ibid. Jhrg. XLVI. Hier seien noch von späteren Autoren hervorgehoben: Serachja b. Schaltiel in seinem Hiob-Kommentar, ed. Schwarz in תקות אנוש Berl. 1868, der z. B. unter dem Einfluss d. Arab. Wendungen hat, wie קרוב מן, analog dem arab. قريب من (l. c. p. 236); ו' הרודפת, für Waw der Verbindung, (ibid. p. 239), ganz nach dem arab. واو المناسقة und עבר im Sinne von gestattet sein, gleich dem arab. synonymen جاز (p. 239 u. 278); ferner Gavison in seinem Mischlekommentar, der überhaupt vielfach arab. Sprüche, teils in hebr. Übertragung, teils im Original anführt, wo wir mehrfache Arabismen finden, z. B. öfter מ' מקצתי gleich arab. من للتبعيض ferner p. 95 b יסבול im Sinne von: es ist möglich, ganz nach dem Arab. يحتمل — Zu p. XLV Anm. 1. betreff des den Namen חקה מ' führenden Prov.-Komm. von Joseph Kimchi, vgl. meine Ergänzungen und Berichtigungen in ZHB. V, 143 fgg. und besonders l. c. p. 144, wo ich den Titel als irrig nachzuweisen versuchte.— Zu dem Artikel über Saadia p. 46 ist zu bemerken, dass nach einer Angabe in Harkavys זכרון לראשונים V, p. 145 u. ibid. Anm. 2. Saadia eigentlich aus D a l a z bei Fajjum stammt.— Zu p. 48. Betreff der הירושות מ' vgl. auch den Artikel von Fuchs im Hachoker I, p. 9—12, und dessen Übersetzung des Anfanges des Werkes, ibid. p. 41—42. — Ibid: Die Übersetzung des arab. Originals ins Hebr. in

der ed. Joël Müller ist nicht von M. Horovitz, sondern Saul Horovitz (s. Z. Bielitz, jetzt Breslau). — Zu p. 52: Berichtigungen zum Wortlaut der Emunoth we-Deoth gaben auch M. Wolff und J. H. Margulies in verschiedenen Jahrgängen des Magazin. — Zu p. 57: Zu den Veröffentlichungen aus dem Psalmenkommentar ist noch nachzutragen: S. H. Margulies, edit. d. Ps. 1—20, Breslau 1884. Die Korahitischen Ps. sind von Th. Hofmann nicht Hartmann herausgegeben, Ehingen 1891. — Zu p. 59. Über den Estherkomm. Saadia's im Gebetbuch Rit. Sana'a, Wien 1896, vgl. Poznánski, Monatsschrift XLVI p. 394 fgg. Miszellen über Saadia IV, wo ausgeführt ist, dass hier jedenfalls, wenn auch nicht ein direkt von Saadia herrührender Kommentar, so doch eine vielfach auf ihn zurückführende Bearbeitung vorliegt. — Zu p. 35. Juda Ibn Koreîchs ist doch wohl etwas älter als Saadia, da er doch an dessen, z. T. schon in Ägypten verfassten Bibelkommentar Kritik übte. Vgl. hierüber Näheres in der von Steinschneider nicht aufgeführten Abhandlung von P. F. Frankl: Neue Wahrmehmungen an Eldad Hadani, Juda Ibn Koreîsch etc. Monatsschr. XXII fgg. Ibn Koreîsch zitiert auch muslimische Traditions- und Moralwerke. Betreffs des Werkes von I. K. ist noch näher zu untersuchen, in welchem Zusammenhang damit der Anhang steht, der vorwiegend etymologischen Inhaltes ist, und manche Wiederholungen aus den früheren Teilen bietet. — Zu p. 75. Unter den dort aufgeführten Schriften zur Beurteilung des Karaismus fehlt P. F. Frankls schöne Abhandlung: אחר אבן רש"ק לבקר, in dem von Smolensky herausgegebenen השחר. Zu erwähnen ist auch noch Neubauer: Aus der Petersburger Bibliothek. — Zu p. 100. Betreff des Hâwi ist noch zu bemerken, dass aus einem von Harkavy s. Z. mir mitgeteilten Artikel dieses Wb. (vgl. ZHB. V p. 16) hervorgeht, dass Haî dem eigentl. Hâwi noch einen grammatischen Abriss voranschickte, auf den er sich als צדר »Einleitung« beruft. Unerfindlich ist es uns, warum die Zitate der Sprachgelehrten vor Juda Ibn Bal'âm nicht dem Hâwi entlehnt seien, wie St. p. 100 u. 102 Note 6 behauptet; warum sollten die Späteren im Besitze des Wb. gewesen sein, das die Früheren nicht gekannt haben sollen? — Zu p. 110 betreffend Samuel Ibn Chofnis Bibelkommentar. Die Zitate aus Abraham Maimunis Kommentar, die aber auch erst von der Perikope ויצא an sich finden, sind gesammelt von Poznanski in ZHB. II p. 57—60 u. ibid p. 156, am Schluss der Noten. Zwei fernere Zitate hat P. übersehen. Vgl. auch Harkavy in Mag. V, p. 55 fgg, wo auch Citate aus einem Kommentar zu Gen. 17, 15—16; 22, 20—24; 23, 1—3, ferner zu Deuteron., wahrscheinlich zu den Perikopen ראה u. שופטים, auch zu 32, 51 gegeben sind, alle mit hebr. Übersetzung. — Zu p. 117. Betr. der

Namen von Joseph Ibn Abitur lautet die Angabe in Mose ben Esras Kitâb al-Muhâdara etc. fol. 31 רי יוסף בן שנטאש אלמנבו באבן אביתור, so dass Ibn Santas das Richtige ist, zugleich aber auch der eigentliche Name. — Zu p. 122. Nr. 80: Der richtige Name dürfte wohl, nach Mose ben Esra l. i. sein: Ibn Jakwa, vgl. dort: ועלי אתרהם אבו עמר בן יקוא. Nach M. b. E. war er aus Kordoba. — Zu p. 125. Eine manche neue Anregung bietende Biographie Ibn Gabirols schrieb David Kahan in Haschiloah I; vgl. besonders dort betreff der vermutlichen Grabinschrift. — Zu p. 121—130. Samuel ha-Nagid. Eine Erklärung desselben zu Gen. 24, 14 zitiert Abraham Maimuni in seinem Kommentar z. St.; möglich, dass diese aus einem seiner sprachwissenschaftlichen Werke entnommen ist. Dieselben sind z. T. auszüglich bearbeitet von Abul Fahm Levi Ibn Al-Tabbân, dem Lehrer des Isaak Ibn Barûn, wie dieser selbst in Muwâzana p. 12 u. 14 mitteilt. — P. 132 fgg. Betreff Bachja Ibn Pakuda ist nun nach den Ausführungen von A. S. Jahuda in seinen Prolegomena etc. (p. 12—16) vielleicht anzunehmen, dass seine Blütezeit von 1106—1143. anzusetzen ist, und dass er wohl in Kordoba wirkte. — Zu p. 134. Zweifel an der Echtheit des מעאני אלנפום hegte schon Fuchs; cf. dessen Mitteilung in Hachoker I, 344. Schreiner in ZHB. I, 121 fgg. nimmt die Autorschaft Béhai's ohne weiteres an. — Zu p. 137. Isaak Ibn Ghijath hat auch einen sehr weitläufigen Kommentar zu Koheleth verfasst, in dem auch manches Sprachliche erörtert wird, wie mich eine Einsicht in das von Herrn Dr. Lövy in Graudenz mir gütigst zur Benutzung überlassene Ms. des Komment. belehrt. — Zu p. 138—139. Betreff Juda Ibn Bal'âm ist zu bemerken, dass er nach Angabe eines karaeischen Gelehrten in Damaskus, den Harkavy in חדשים ונם ישנים Nr. 7. (Anhang zu S. P. Rabbinowitz hebr. Übersetzung von Graetz. Gesch. Bd. VI, דברי ימי ישראל Bd. IV) p. 12 u. passim mehrfach zitiert, ein Schüler Ibn Ganâhs gewesen ist (vgl. l. C. p. 20 Nr. 3). Nach Hark. ibid. p. 19—20 befehdet Ibn Balâm sehr scharf die Karäer, wie es sich von einem so scharf gegen etwaige Ketzereien bei Rabbaniten eifernden Schriftsteller nicht anders erwarten lässt. Vgl. auch das von Pozn. in ZHB. IV p. 17 fgg. veröffentlichte Fragment zu Leviticus. Nach Harkavy ibid 21—22 soll Isak Ibn Albalia sein Lehrer im Talmud gewesen sein. — Zu p. 141. Exegetisches: Nach Hark. l. C. p. 14 finden sich in St. Petersburg auch Fragmente von einem Kommentar zur Genesis.— Zu p. 145. Abú Ibrahîm Ibn Barûn. Der eigentliche Name (Ism') Isaak ist gesichert durch eine Notiz in einem von M. Peritz zur Herausgabe vorbereiteten rabb.-arab. Wörterbuche, die laut frdl. Mitteilung desselben lautet: סי אלמואזנה והוי אלכתאב תאליף אצחאק אבן יוסף אבן ברון אבן בנכשת ריא בסרקסטה

לצאחב אלשרטה׳ אבי דארון בן עזרא. Wir ersehen hieraus. 1). Dass der eigentliche Name I s a a k lautete, was auch der Kunja Abú Ibrahîm entspricht, während der Vatersname J o s e p h schon aus dem von Brody in Monatschrift XL, p. 33—35 veröffentlichten Gedicht des Mose ben Esra an I. B. Z. 16 hervorgeht. 2). Dass I. B. in S a r a g o s s a, nicht in Lucena wirkte, wie St. an unserer Stelle annimmt; dieses beruht jedenfalls auf einer Verwechslung mit dem älteren Namensgenossen des Verf. der Muwâzana, der nach Mose b. Esras Kitâb al-Muhâdara, fol. 31b in Lucena wirkte. Es wäre dies auch dadurch ausgeschlossen, dass I. B. ein Schüler des Levi Ibn Al-Tabbân war, der ja nach Abr. Ibn Esras Liste im Mosnajim, in Saragossa wirkte. 3). Dass wahrscheinlich die Muwâzana dem Mose b. Esra — hier mit seiner Kunja אבו הרון genannt — gewidmet war. Bestätigt wird dies z. T. dadurch, dass M. b. E. an I. B. ein Lobgedicht richtete, aus Anlass des genannten Werkes, beginnend mit חמורות מלשון ערב ועבר; vgl. Brody l. C. p. 35—36. Ibn Barûm wird hier auch צאחב אלשרטה genannt, also als »Polizeiminister« bezeichnet, was sehr wohl zu den von Mose ben Esra ihm beigelegten Bezeichnungen נביר und נשיא passt. (Vgl. meine bereits genannte Schrift über I. B. p. 5). Auch Abr. bar Hija in Barzelona, der die gleiche Stellung bekleidete, wird נשיא genannt. Es spricht auch dies Moment für Saragossa als Heimat I. B's, da eben in Nordspanien auch sonst Juden, wie Abr. bar Chijja, dieses Amt übertragen war. — Was nun die Benennung אבן בנכשת betrifft, so ist dies wohl nur eine Verstümmelung aus בן שת. — Zu p. 151. betr. Mose b. Esras ענק oder תרשיש. Dasselbe wird auch einigemal in den Randglossen zum Rouener Ms. von Ibn Ganâh's Wb. zitiert. — Zu p. 153. Anzuführen ist noch: S. Horovitz, zur Textkritik des Kusari in Monatsschrift XLI p. 264—273, 312—321. Derselbe sucht der Übersetzung Juda Ibn Tibbons mehr gerecht zu werden. — Zu p. 156—157. Bei Abr. Ibn Esra ist noch hinzuzufügen: Bacher, Abr. Ibn Esras Einleitung zu seinem Pentat.-Komment. Wien 1876. Ferner die Studie von M. Olitzki: Abr. Ibn Esra als Religionsphilosoph, in Mag. XVIII p. 69—84, 241—255. — Zu p. 157 Nr. 108. betr. J a k o b b. E l e a s a r. Nach meiner Ansicht ist die Zeit dieses Autors von St. u. Poznanski in ZHB. II 153 fgg. nicht richtig angesetzt worden. Derselbe hat vielmehr jedenfalls wohl vor A. I. E. geblüht. Aus dem Schweigen desselben über ihn lässt sich nichts ableiten, da dieser ebensowenig den vor ihm wirkenden Isaac Ibn Barûn erwähnt, höchstens ihn vielleicht andeutet (vgl. meine Studie über diesen p. 9), obwohl dem Zeitgenossen Joseph Kimchi das Werk auch dem Namen nach sehr wohl bekannt war. Im Gegenteil glaube ich, dass IE. eine Ansicht des Verfasser des Kâmil zitiert, wie es aus dem Komm. zu Gen. 49, 5,

hervorgeht. Die Worte I. E.'s stimmen nämlich überein mit dem Zitat aus Jacob b. Eleasar bei Abraham Maimuni (Pozn. l. c. p. 155). Von dem dort Angeführten gehört aber nur die erste Erklärung, wonach es mit מכר verkaufen, also auch im Sinne von kaufen, zusammenhängt, dem Verf. des Kamîl, an; diese aber zitiert I. E. im Namen Anderer, יש אומרים, während der die Quellen sonst behutsam scheidende Abraham Maimuni sie dem Jacob ben Eleasar zuschreibt. (Eine Berichtigung der Übersetzung dieses Passus bei Poznanski gebe ich an anderer Stelle). Abr. Maimuni zitiert den Kâmil auch fol. 42a. Zu Gen. 48, 14. In dem mir in einer Kopie vorliegenden Fragment aus Ms. Or. 2594 des British Museum Fol. 43-50, das sich von Pforte (באב) 227—251 über einige Wurzeln, Praepositionen und Konjunktionen erstreckt, und wahrscheinlich nicht dem Kâmil angehört, wie Pozn. l. c. p. 160 Amn. 13 meint, vielmehr einem Werke desselben Verfassers, von dem auch die Genisa-Funde in Cambridge ein Stück besitzt u. d. T. תאליף מן אלאלפאט ואלחרוף nach Mitteilung Poznanskis in seiner Besprechung von St's vorliegendem Werk p. 66, werden nur erwähnt Chajug, (אבו זכריא) Ibn Ganâch (Abul-Walîd) und Samuel ha-Nagid (הנגיד). Das Werk Kâmil muss jedenfalls nach den aus demselben bekannten Anführungen exegetischen Inhalts gewesen sein, das nach dem Zitat aus der Liste des Karaeers bei Hark. l. c. p. 28 etwas schwerverständlich geschrieben war. Ob aber die von Harkavy l. c. angeführte Bezeichnung המבין mit Hark. u. Pozn. l. c. p. 158 als »Erklärer« wiederzugeben ist, erscheint mir sehr fraglich, schon aus dem Grunde weil auch das arab. Original die hebr. Bezeichnung hat, die sonst für »Kommentator« nicht gebräuchlich war. Zudem wird dieses Epitheton angewendet in Bezug auf seine grammatischen und lexikalischen Leistungen. Es muss diese Benennung mit anderen Eigenschaften von Jacob ben Eleasar, die vielleicht auch auf literarischem Gebiete zu suchen sind, zusammenhängen. — Zu p. 164 Nr. 123. Betr. dieses Israeli vgl. Schechters Einleitung zu Ed. der Abot. di R. Natan p. XI, Ende, wo er als ben Salomo, und Enkel des in Nr. 121 genannten bezeichnet wird. Vgl. auch Pozn. ZHB. l. c. p. 160 Anm. 13. — Zu p. 169 Nr. 131. Vgl. auch die Besprechung der Ed. Hirschfeld von Kaufmann in Monatsschr. XL p. 45—48. — Zu p. 172. Nr. 139. Bezügl. Saadia ibn Danân sei bemerkt, dass 1) und 2) zusammengehören, insofern der Abriss der Grammatik und Prosodie gewissermassen die Einleitung zum Wörterbuch bilden. Vgl. Edelmann, חמדה נגוזה, Königsberg 1856, p. XVIII. Zur Charakteristik von S.'s Standpunkt sei hier hervorgehoben, dass David Kimchi מעמם אלנחויין »den bedeutendsten Gramatiker« nennt, z. B. 779, 21, auch mehrfach Ibn Ganâch Ansichten zuschreibt,

die sich bei D. K. finden. Wb. 801 s. v. רהב bemerkt er, dass in Jes. 60, 5 Juda Hajûg ורהב liest [Vgl. Kitâb al Tankît ed. Nutt London 1870, p. III. Z. 17—19], und demgemäss manche Sprachgelehrte — שיוך אללנה — und Dichter dieser Lesart im Sinne von »sich fürchten« sich bedienen; so habe er es auch gesehen in einer Bibel, geschrieben von ר׳ לכתן וראינאה כתב בכט ר׳ לכתן, von dem er noch bemerkt, dass er الشهير بالختين. Wer war dieser ר׳ לכתן, und was bedeutet der Name, unter dem er bekannt war? Noch sei bemerkt, dass eine von der Hand Saadia ibn Danâns geschriebene Kopie des III. Teiles vom More in der Pariser Nationalbibliothek existiert, die Munk bei der Bearbeitung dieses Teiles wesentliche Dienste leistete (Vgl. dessen Vorrede zum Guide des Egarés III. p. IX). — Zu p. 193 No. 150. Abraham ha-Chasid wird von Abraham Maimuni im Komm. fol. 35 b. zu Gen. 41, 25 als צאחבנא »unser Genosse« angeführt. Auch sonst scheinen zwischen diesen beiden persönliche Beziehungen stattgefunden zu haben, und auch eine gemeinsame Tätigkeit sie vereint zu haben, wie aus einem von St. mitgeteilten Zitat aus Abr. Maimunis Kifaja ersichtlich (H. B. VI, 114—115 Anm. 2, darnach St's Angabe hier 124 zu berichtigen). Zwar wird er in diesem schon vor dem Kommentar verfassten Werk bereits als verstorben bezeichnet; da er aber, wie aus der Ausführung צאחבנא hervorgeht, ein älterer Mitschüler Abrahams gewesen sein muss, so kann er wohl schwerlich mit dem von St. hier erwähnten, mit Mose Maimuni zugleich zeichnenden החבר ר׳ אברהם identisch sein. — Nach den Anführungen in A. M's Kommentar, — ausser den von St. l. K. p. 115 genannten Stellen noch f. 67b u. 70b — ist anzunehmen, dass es sich vielleicht nicht sowohl um einen Kommentar Abraham ha-Chasids, als vielmehr um mündlich mitgeteilte Äusserungen desselben oder gelegentliche Aufzeichnungen zu einzelnen Stellen handelt, ebenso wie die in demselben Werk erwähnten Ansichten seines Vaters auf mündlich überlieferte Aussprüche zurückzuführen sind, nicht auf einen direkten Kommentar desselben. (DasStück fol. 82 b — 83 b das mit den Worten schliesst: ולם יונד לה תמאם אלקול והוא כלאם אלמצנף להוא אלכתאב »dass die Äusserungen A. H's nur unvollständig vorgefunden waren, und nun der Verf. selbst zu Worte kommt«, gibt sich schon hierdurch als Interpolation zu erkennen). Die Mitteilungen im Namen Abr. ha-Chassids verraten, dass derselbe die Bibel rationell zu erklären versuchte. — Zu St's Bemerkung, dass auch Abraham Maimuni als אברהם החסיד bezeichnet wird, (H. B. l. C. p. 115 Anm. 2 Ende), vgl. auch noch Saadia ibn Danân in חסדה נגוזה p. 80 b: ומנדולי תלסידיו נ״כ היה רבינו אברהם החסיד בנו. Ferner machte mich Herr Rabbiner L. Herz in Dobrzyn (Russ.-Polen) noch

aufmerksam auf: Josef Karo in Kesef Mischne zu Hilchot Schabbat I, 7, wo es heisst: מיסוד הי"ר אברהם החסיד בשם אביו ז"ל in vollständiger Übereinstimmung mit Responsen des R. Mosche Alaschkar. No. 104: מיסוד רבינו אברהם החסיד בשם אביו הרמב"ם ז"ל. — Zu p. 199 No. 57 fgg. Die Zitate aus dem Pent.-Kommentar von R. Maimon im Kommentar des Enkels sind viel zahlreicher als in Simmons Edit. des Trostschreibens, wo kaum die Hälfte derselben exzerpiert sind. Der Kommentar war in durchaus rationellem Sinne gehalten. Wie aus dem Zitat fol. 90 zu רשת Exod. 37, 4 ersichtlich, hatte Maimon auch Ueberlieferungen von Isaac Ibn Ghijath, von dem uns aber nicht bekannt ist, dass er einen Pentateuch-Kommentar verfasst hat. Zu p. 205 Betreffs des angebl. Kommentar des Maimonides zu Roschha-Schana vgl. noch Z. H. Jafe in seinen Noten zu S. P. Rabbinowitz' דברי ימי ישראל Bd. V. (Graetz' Gesch. d. J. Bd. VII.) p. 401—3, wo derselbe an der Hand von Slonimskis Darstellung im Hakarmel 1867 No. 32 und Hazefira 1880 Nr. 5 — welch letzterer Hinweis noch bei St. hinzuzufügen ist — zu dem Resultat kommt, dass der betreffende Kommentar, den Maimonides selbst hart angreift, in einer Abschrift sich in dessen Besitz befunden, und er vermutlich in diese etwa das Ereignis von der stürmischen Überfahrt — die Slonimsky als ganz apokryph hinstellt — eingetragen habe, während an der Echtheit der zweiten Inschrift nicht zu zweifeln sei. — Zu p. 218 (n. 220 unter X) bezüglich eines dem M. zugeschriebenen Pent.-Komm. vgl. noch Bacher, Die Bibelexegese Moses Maimunis, Budapest 1896, p. 175—176. Betreffs des Zitates Bachja b Aschers in כד הקמח Artikel Sukka, ed. Breit II. 18a vgl. die Bemerkung in Komm. צפחת השמן Note 48, hingegen Asulais שם הגדולים II. Art. ביאור התורה und Art. פי' התורה הרמבים (ed. Warschau 1876, p. 9 u. 83), der einen Bibelkommentar Ms. auch nicht gelten lassen will. — Zu p. 218 fgg. Unter den Schriften über Maimonides ist noch hinzuzufügen: Rosin, Ethik des Maimonides, Breslau 1876 und M. Bardowicz, Die rationelle Schriftauslegung des Maimonides, in Mag. XIX. Ferner noch: Hartwig Hirschfeld, Kritische Bemerkungen zu Munks Ausgabe Dalâlat-Al-Hairîn, Monatsschrift XXXIX, p. 404 fgg. — Zu p. 221 fgg. No. 159. Über das Geburtsjahr Abr. Maimunis vgl. auch Jofe l. c. p. 483 fgg. — Zum Kitâb al-Kifaja sei noch bemerkt, dass in demselben, im Abschn. über das Sichbeugen — אלסנוד — in Ms. Katal. Neub. 1274 fol. 37a zitiert wird רבינו שלמה הצרפתי ז"ל פי' אלפרדס. Näheres über dieses Werk wird Poznanski im Maimonides-Gedenkbuch geben. Über den Pentat.-Komm. wird m. G. H. meine Ausgabe desselben weitere Aufschlüsse bringen. — Zu p. 224. No. 160. Betreffs David b. Abraham Maimunis sei bemerkt, dass mir einige Zeit dank der Freundlichkeit des Herrn Dr.

Gaster, ein ihm gehöriges Ms. vorlag, in dem sich Homilieen zum Pentat. u. den Haftaroth befinden, die dem David zugeschrieben werden, und zwar von Perikope וישלח bis Ende Genesis. Ferner besitzt G. ein Fragment zu Leviticus. In diesem wird kein Autor zitiert. Vorherrschend ist die Erklärung durch sogen. נמטריאות, von denen wohl einige auch als Interpolation in den Text von Abr. Maim's Komm. eingedrungen sein mögen. — Zu p. 228 No. 170. In Bezug auf die Identität von Josef ben Jehuda, Schüler des Maimonides, mit Joseph Ibn Aknîn bemerke ich, dass noch immer die von Güdemann Erziehungswesen etc. I, p. 8 gegen dieselbe angeführten Gründe als stichhaltig anzusehen sind. Beachtenswert erscheint mir auch, dass Al-Quifti, ed. Lippert, in seinem Tarîkh Al-Hukamâ, aus dem Poznanski soeben in Monatsschr. XLIX p. 40 fgg. die die jüd. Gelehrten betreffenden Artikel bearbeitet hat, obwohl in demselben alle Namen und Beinamen der Autoren aufgezählt werden, den Namen »ibn Aknîn« bei dem Schüler des Maimonides nicht nennt; vgl. ibid p. 55; von Poznanski ist derselbe allerdings in [ ] hinzugefügt. — In p. 248 No. 194. Zu Abraham b. Salomo siehe auch Poznanski, Mose Ibn Chiquitilla p. 68 und ein Zitat von ihm ibid p. 171.

Wir schliessen nun unsere Bemerkungen zu St.'s Werke mit dem Ausdruck des herzlichsten Dankes für diese Gabe des grossen Forschers. Noch manches will er uns ja spenden. Hoffen wir, dass die Gunst der Vorsehung ihn noch ferner begnadet, und er jetzt, wo er bald das neunte Jahrzehnt seines Lebens vollendet, gewissermassen vereitelt das בן תשעים לשוח unserer Weisen, vielmehr seine Arbeitskraft und Arbeitsfreudigkeit uns noch manches Jahr erhalten bleibe!

Nachtrag. Betr. Ibn Barûn und das Zitat in dem anonymen Wb., vgl. jetzt auch: N. M. Nathan, Ein anonymes Wörterbuch zu Iad Hachasaka. Berl. 1905, p. 12, Anm. 2. — Zu p. 156, Nr. 106: Abraham Ibn Esra aus Toledo. Abraham Maimuni in seiner Kifâja Ms. Oxford Kat. Neub. 1274, fol. 22 b nennt ihn: ר' אברהם. Demnach haben wir hier die Bestätigung der auch sonst vorkommenden Angabe, dass A. I. E. aus Cordoba stammte.

Zu p. 157, Nr. 108 Jacob. b. Eleasar. Befreff der von Harkavy zitierten Benennung J. b. E's. als המבין durch einen karaeischen Schriftsteller möchte ich die Vermutung wagen, dass diese gleichbedeutend sei mit der von dem Karäer Juda Hadassi angewendeten Bezeichnung משכיל für seine Gesinnungsgenossen, und Jakob b. Eleasar vielleicht auch fälschlich als Karäer aus gegeben wurde.

Zu p. 193, Nr. 150. Betreff Abraham ha-Chassîds Erklärungen sei bemerkt, dass aus den Worten Abr. Maimunis im Komm. zu Gen. 41, 25, fol. 35 b. וצאחבנא ר׳ אברהם החסיד ז״ל כאן יקול סי דלך »pflegte hierbei zu sagen« auch hervorzugehen scheint, dass es sich um mündliche Äusserungen desselben handelt. — Zu Maimonides angeblichem Pentateuchkomm. weise ich noch hin auf Abraham Maimunî ibid. fol. 20 b zu Gen. 28, 21 : והדא אלנרץ אנקלה ען אבא מרי ז״ל סי שרח הדא אלמוצע woraus ersichtlich, dass es nur mündlich überlieferte, gelegentliche Erklärungen von Maimonides zum Pentateuch gab. — Zu p. 221—22 betreffs Abraham Maimunis Kifâja sei noch mitgeteilt, dass er sich in derselben (l. c. fol. 19 b) auch auf eine ihm überlieferte Erklärung von Haî Gaon zu der Tosefta Megilla III: כיצד היו זקנים יושבים, beruft, die fast ganz mit der des Maimonides in Hilchot T'filla XI, 4. übereinstimmt: ומתל הדא אלביאן בינה רב האיי נאון ז״ל סי מא נקל אלינא.

Dr. Eppenstein.

Notiz.

Zur Frage der Abfassung von Abr. Ibn Esras gangbarem Pentateuchkommentar, den ich in Monatsschrift XL, p. 203 fg. und ibid. XLVII, p. 479—480 in die Zeit des zweiten Aufenthaltes des Autors in Italien nach 1160 setzte, will ich zur Bekräftigung meiner Ansicht noch hinweisen auf A. I. E.'s Bemerkung zu Gen. 38, 8 wo es heisst: (Deut. 25, 5) ובפרשת כי ישבו אחים יחדו אאריך מעט אם ה׳ישם יאריך ימי עד הניעי שם. Aus diesen letzten Worten geht, m. E., sicher hervor, dass der Autor damals schon betagt war, und es als eine besondere Gnade der Vorsehung wusste, noch die Vollendung des Pentateuchkommentars zu erreichen. Dr. Eppenstein.

Kurze Mitteilungen.

Von **Ludwig Levy.**

(Fortsetzung).

In der Neuen kirchlichen Zeitschrift Jg. XVI, H. 2, 1905 lesen wir einen nach Inhalt und Darstellung gleich vortrefflichen Aufsatz von Sellin über den »Ertrag der Ausgrabungen auf den Trümmerfeldern des alten Orients, insbesondere Palästinas, für die Erkenntnis der Entwicklung der Religion Israels«. »So viele Berührungspunkte kultureller und religiöser Art auch zwischen Babylon und Israel existieren, so dankbar wir sein müssen für die unzähligen Bereicherungen unseres Wissens, die uns die babylonischen Ausgrabungen für die Einzelgebiete des religiösen Lebens in Israel, für seinen Kult, seine Gesetze und Gebete, gebracht haben, doch für die Erkenntnis der Entstehung und Entwicklung des innersten Wesens der israelitischen Religion nichts, aber auch gar nichts gewonnen ist. Die babylonischen Ausgrabungen haben uns gerade in vollem Umfange bestätigt, dass Israel ein ganz spezielles, ihm von Gott gegebenes und von keinem anderen Volke, auch nicht von Babylon herzuleitendes religiöses Besitztum inne hat. Und dass wir nun erst recht erkennen, worin derselbe besteht, ist vielleicht der allerhöchste Gewinn dieser Ausgrabungen« (S. 117). Vf. weist darauf hin, dass man zu vielen Kategorieen der biblischen Litteratur Parallelen in Babylon gefunden habe, zu einer aber schlechterdings nicht, zu den Prophetenschriften. Seher und Mantiker habe man dort gehabt, aber von solchen Männern, die ihren eigenen Königen ihre Sünden und deren göttliche Bestrafung ins Angesicht schleuderten, die über das ganze weltlichsündige Sein und Wesen ihres Volkes das furchtbare »Gewogen und zu leicht befunden« aussprachen, auch zu Zeiten, wo scheinbar die Sonne des Glücks lachte, hören wir in Babylon nichts; solche Männer, die in die Menschheit Ewigkeitsgedanken hineingeworfen haben, von denen diese jetzt noch nach bald drei Jahrtausenden »zehrt und immerdar zehren,« die sucht man dort vergebens. [111]

Aus der Theol. Zeitschr. »Deutscher Merkur« Jg. 25 notieren wir eine Reihe von Aufsätzen über das Thema: Natur und Bibel. [112]

In der Zeitschr. des deutschen Palästina-Vereins Bd. XXVIII, 1, 1905 veröffentlicht W. Oehler einen Artikel über »Die Ortschaften und Grenzen Galiläas nach Josephus.« [113]

(Fortsetzung folgt).

Bibliographische Uebersicht

über die im Jahre 1904 erschienenen Schriften.

Von **M. Brann.**

(Fortsetzung).

Halpert, J., תולדות גדולי ישראל, 13 Biographien hervorragender Männer in Israel. Munkács, Druck v. B. Meisels, 1904. (25 Bl.) 8.

Landau, J. L., Nachman Krochmal, ein Hegelianer. Berlin, S. Calvary & Co., 1904. (VII, 69 S.) 8. Mk. 1.50.

Synagogengemeinde, Die israelitische (Addas Jisroel), zu Berlin (1869—1904). Ein Rückblick. Berlin, Nathansen & Lamm, 1904. (43 S.) 8. M. —.60.

V. Systematische und praktische Theologie.

Achelis, Th., Abriss der vergleichenden Religionswissenschaft (Sammlung Göschen B. 208) Leipzig, 1904. (113 S.) 12.

Beyer, H., Bibel- und Religionsunterricht. Eine schlichte Antwort auf Prof. Kautzschs »Bibelwissenschaft und Religionsunterricht«. Braunschweig, H. Wallermann, 1904. (80 S.) 8. Mk. —.80.

Duhm, H., Die bösen Geister im Alten Testament. Tübingen, Mohr, 1904. (VI, 68 S.) 8. Mk. 1.20.

Eibogen, J., Die Religionsanschauungen der Pharisäer mit besonderer Berücksichtigung der Begriffe Gott und Mensch. Berlin, 1904. (VIII, 86 S.).

Fiebig, P., Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu. Tübingen, Mohr, 1904. (VII, 167 S.) 8. Mk. 3.—.

Freund, J., Biblische Gedichte. Ein Hilfsbuch für den Unterricht in der biblischen Geschichte und zum Vortrag und zur Gedächtnisübung für Schule und Haus. Neue verb. Auflage. Breslau, W. Jacobsohn & Co., 1904. (86 S.) 8. Mk. 1.50.

Giesebrecht, Fr., Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte. (Aus Natur und Geisteswelt. Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen aus allen Gebieten des Wissens. Nr. 52). Leipzig, B. G. Teubner, 1904. IV, (132 S.) 8. Mk. 1.—.

(Fortsetzung folgt).

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. Brann in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Pressburg.

Hermann Cohens Ethik.

Von Julius Guttmann.

Das in letzter Zeit so vielfach hervorgetretene Bestreben, den Lehrgehalt des Judentums gedanklich zu begreifen und in der Auseinandersetzung mit der Gesamtbildung unserer Zeit seinen Wahrheitswert herauszuarbeiten, kann nur dann ernsthaft und sachgemäss befriedigt werden, wenn nicht aus der vagen Popularbildung, sondern der klar bewussten Gedankenwelt der Wissenschaft, insbesondere der wissenschaftlichen Philosophie der Masstab zur Beurteilung des Judentums entnommen wird. Unter den Gliedern des philosophischen Systems wiederum ist es die Ethik, mit der die Religion den nächsten und intimsten Zusammenhang hat. Gerade die fachmännischen Arbeiten aber auf dem Gebiete der Ethik haben, soweit sie überhaupt in positivem Sinne zur Religion Stellung nehmen, überwiegend an der christlichen Denk- und Empfindungsweise sich orientiert und sind darum für die objektive Würdigung des Judentums kein geeigneter Ausgangspunkt.

Um so wertvoller ist es, wenn nunmehr Hermann Cohen, der in anerkannter Meisterschaft die Probleme der Philosophie auch systematisch zu behandeln weiss und der dabei mit warmer Begeisterung und unerschrockenem Wahrheitsmut für das Judentum eintritt, in seiner Ethik, dem zweiten Teil seines philosophischen Systems, ein Werk geschaffen hat, das gerade, weil es keine spezifisch jüdische Religionsphilosophie, sondern allgemeine Philosophie geben will und gerade weil es von dem Geiste strengster Sachlichkeit durchdrungen ist, um so eindringlicher und nachdrucksvoller unsere Sache vertritt.

Doch nicht nur wegen ihres jüdischen Standpunktes verdient die Cohensche Ethik aufmerksamste Beachtung. Sie bietet eine so durchgreifend neue, an eigenartigen Ge-

sichtspunkten so ungewöhnlich reiche Behandlung der ethischen und damit auch der religiösen Fragen, dass sie auch für die philosophische Würdigung der Religion im allgemeinen von der grössten Bedeutung ist. Es ist im Rahmen einer Besprechung nicht möglich, von dem Inhalt des Cohenschen Werkes eine erschöpfende Vorstellung zu geben; es ist auch hier nicht der Ort, die Details rein fach-philosophischer Art eingehend zu behandeln, nur der methodische Aufbau des Ganzen sowie die für die Religion unmittelbar bedeutsamen Ausführungen können, im allerwichtigsten wenigstens, berührt werden.

Die Methode der Cohenschen Ethik ist auf das stärkste beeinflusst von Kantischen Gedanken. Allein, wenngleich sie sich bewusst in den Zusammenhang mit Kant stellt, so sind doch die Motive des Kantischen Gedankenbaues mit voller Freiheit und Selbständigkeit zu einem durchaus neuen und eigenartigen Ganzen gestaltet. Die Cohensche Methode ist die der Reinheit, das heisst, die Gesetze und Begriffe der Ethik werden nicht aus irgendwelcher auswärtiger Quelle entlehnt, sondern von der ethischen Wissenschaft selbständig erzeugt und begründet. Demgemäss sucht die Einleitung unseres Werkes nachzuweisen, dass alle Versuche, die ethischen Gesetze aus fremder Quelle, und als solche ergibt sich im letzten Grunde immer wieder die Erfahrung, abzuleiten, der Eigenart sittlicher Gesetzlichkeit nicht gerecht werden. In glänzender und durchaus überzeugender Beweisführung wird dargetan, dass weder die Psychologie noch die Geschichte oder Soziologie eine haltbare Begründung der Ethik zu geben vermögen. Weniger überzeugend erschien mir der Beweis dafür, dass umgekehrt diese Wissenschaften von der Ethik her ihre Direktiven zu empfangen hätten. Das Verhältnis von Ethik und Psychologie soll im weiteren noch mit einigen Worten berührt werden. Die Soziologie jedenfalls setzt nur dann die Ethik voraus, wenn sie sich die Aufgabe stellt, die gesellschaftlichen Er-

scheinungen zu bewerten. Als theoretische Sozialwissenschaft aber steht sie zur Ethik ausser Beziehung. Dass sie, soweit sie soziale Entwicklungsgeschichte sein will, die Kenntnis der ausgereiften sozialen Gebilde voraussetzt, ist richtig. Allein es ist nicht notwendig der normale (im Sinne des Normgemässen) soziale Organismus ihre methodische Voraussetzung, sondern die Kenntnis der typischen Gestalt der entwickelten sozialen Formen genügt ihr, um aus ihr die Gesichtspunkte für die entwicklungsgeschichtliche Betrachtungsweise zu entnehmen.

Nachdem sich die Einleitung mit den abweichenden Standpunkten auseinandergesetzt hat, beginnt nun die Ausgestaltung des eigenen Baues. Die völlige Selbständigkeit der Ethik erfährt zunächst eine gewisse Einschränkung. Eine Voraussetzung hat auch die Ethik anzuerkennen: die Logik, mit der sie die Gemeinsamkeit der Methode verbindet. Der Zusammenhang der Ethik mit der Logik ist für Cohen die Grundvoraussetzung der Ethik, die er als Grundsatz der Wahrheit bezeichnet. Doch bei allem Zusammenhang mit der Logik bleibt der Ethik ihr völlig eigenes selbständiges Gebiet, hat sie selbst ihre Gesetzlichkeit zu entwerfen und zu begründen. Damit jedoch die Ethik diese ihre Methode in Anwendung bringen könne, muss das Material aufgewiesen sein, an dem sie ihre Arbeit zu vollbringen hat. Dieses Gebiet, für das die Gesetze der Ethik zu gelten haben, ist das Handeln. So wie die Gesetzlichkeit auf theoretischem Gebiet Erzeugnis des reinen Erkennens ist, so ist die der Sittlichkeit begründet im reinen Willen. Der Wille freilich ist kein Gebilde, das sich der psychologischen Beobachtung im Bewusstsein darböte, vielmehr bestimmt erst die Ethik nach ihren sachlichen Forderungen den Begriff des Willens. Analog nun wie von Kant die Grundgesetze der reinen Erkenntnis gefunden wurden, indem er die Mathematik und die mathematische Naturwissenschaft auf ihre Grundlagen hin untersuchte, so muss auch

die Ethik an einer Wissenschaft sich orientieren, und es ist ein schwerer Mangel der Kantischen transzendentalen Methode, dass sie es versäumt hat, auch für die Ethik das »Faktum einer Wissenschaft« zum Ausgangspunkte zu machen. Cohen füllt diese Lücke aus, indem er die Jurisprudenz als diese Wissenschaft heraushebt und an ihr die Ethik zu orientieren strebt. So ergibt sich folgende Methode für die Gewinnung der Fundamente der Ethik. Einmal muss der Begriff des Willens derart bestimmt werden, dass er auf der einen Seite reiner Gesetzlichkeit fähig ist, auf der andern dem Denken gegenüber seine Eigenart bewahrt. Sodann sind die rechtlichen und staatlichen Gebilde auf ihre Grundlagen hin zu untersuchen und an ihrer Hand die Grundlegungen der Ethik zu gewinnen, der Begriff der sittlichen Persönlichkeit festzustellen. Was zunächst die Orientierung der Ethik an Recht und Staat anlangt, so hat sie sich zwar in ihrer Handhabung durch Cohen ausserordentlich fruchtbar erwiesen und eine Fülle wertvoller Gesichtspunkte ergeben. Gleichwohl möchten wir einige Bedenken nicht verhehlen. Die Notwendigkeit einer Wissenschaft, an der sich die Ethik zu orientieren habe, ist nicht ohne weiteres ersichtlich. Man könnte, um es zunächst einmal populär auszudrücken, dagegenhalten, dass eben die Sittlichkeit Gesetzlichkeit des Handelns sei und dass darum die Ethik als Wissenschaft von der Sittlichkeit ihrem Begriffe nach nicht wie die Logik auf eine Wissenschaft, sondern auf das Bewusstsein des handelnden Menschen zu rekurrieren habe. Wenn die Ethik den Geltungsanspruch des Sittengesetzes begründen will, so ist nicht ersichtlich, was die Ableitung aus der Jurisprudenz hier zu leisten vermag, da der Jurisprudenz oder ihrem Objekte, dem Staat, zunächst keinerlei besondere sittliche Dignität zu eigen ist. Allerdings ist es wahr, dass die Gültigkeit der Sittlichkeit überhaupt nicht eigentlich beweisbar ist. So wie es Wissenschaft nur für den gibt, der

Vertrauen zur Vernunft des Menschen hat, so gibt es Sittlichkeit nur für den, der Sittlichkeit will. Die Aufgabe der ethischen Wissenschaft freilich ist es, den Inhalt dessen, was als sittlich zu wollen ist, nicht einfach dem subjektiven Ermessen des einzelnen zu überlassen, sondern den Begriff der sittlichen Forderung zu analysieren, ihren Geltungsanspruch festzustellen und ein Grundgesetz zu formulieren, das es möglich macht, der Sittlichkeit einen objektiv gültigen Inhalt zu bestimmen. Damit also, dass die Ethik die Grundlagen der Jurisprudenz feststellt, hat sie zum mindesten ihre Aufgabe noch nicht vollendet, so lange sie nicht erwiesen hat, dass die so gewonnenen Grundlagen auch geeignet sind, den Ansprüchen des sittlichen Bewusstseins gerecht zu werden. Die höhere logische Präzision der juristischen Begriffe verleiht ihnen keinen erhöhten sittlichen Geltungswert, um dessenwillen die sittlichen Grundlagen des Rechts als solche schon die erstrebte objektive Geltung der sittlichen Werte gewährleisten könnten. Wenn somit die Bezugnahme auf das Recht zur Begründung der Giltigkeit des Sittengesetzes nichts beiträgt, so steht auch der Erwartung, die sittlichen Grundbegriffe und Gesetze in den juristischen Bildungen begrifflich scharf herausgearbeitet zu finden, das Bedenken entgegen, dass die Sittlichkeit des Rechts doch nur einen Teilinhalt des gesamten sittlichen Gebietes darstellt, und dass in den juristischen Begriffen neben den sittlichen Motiven doch auch solche juristisch-technischer Art wirksam sind.

Die Art ferner, wie Cohen diese Methode handhabt, scheint dem Sinne der Kantischen transzendentalen Methode nicht durchaus konform. Wir sehen ab davon, dass keine systematische Zusammenstellung der Grundlagen des Rechtes vorhanden ist, wie sie etwa für die Naturwissenschaft in Newtons Prinzipien gegeben war. Allein soviel ist jedenfalls zur Begründung der Ethik als Grundlage der Jurisprudenz notwendig, dass die juristischen Begriffe selbst zu ihrer

Beglaubigung einer solchen Grundlage bedürfen. Das ist nun insoweit freilich ersichtlich, dass das rechtliche und staatliche Leben einer sittlichen Grundlage bedarf, und es ist eines der bedeutendsten Verdienste der Cohenschen Ethik, die Notwendigkeit einer sittlichen Basierung der Politik erwiesen und auf der anderen Seite als das sicherste Kriterium für die Tragfähigkeit einer Ethik ihre Fähigkeit zur Begründung sozialen Lebens erkannt zu haben. Allein gerade die juristisch technischen Begriffe und Gebilde bedürfen am wenigsten einer ethischen Begründung. Ihre Benutzung ist denn auch sehr vielfach nicht derart, dass die sittlichen Grundlegungen als ihre Voraussetzungen erwiesen werden, vielmehr werden diese nach ihrer Analogie konstruiert. Wenn beispielsweise aus der Tatsache, dass die Bedingung der Grundbegriff des Rechtes ist, abgeleitet wird, dass auch der reine Wille als bedingter Wille zu begreifen sei, so wird nicht etwa die Möglichkeit des Bedingungscharakters des Rechtes auf den reinen und dabei doch bedingten Willen zurückgeführt, vielmehr wird nach Analogie des rechtlich bedingten Willens der Begriff des Willens überhaupt bestimmt. Das Gleiche gilt für die Gewinnung des fundamentalen Begriffes des Selbstbewusstseins des reinen Willens an der Hand des Begriffes der juristischen Person. Gerade diese Gewinnung des sittlichen Persönlichkeitsbegriffes wird allerdings mit überraschendem Scharfsinn vollzogen, wenn aus dem Begriff der juristischen Person gefolgert wird, dass gerade an dem Willen mehrerer Personen, die echte Einheit des Willens und damit die Einheit der Person zur vollen Geltung gelangt, und wenn gezeigt wird, wie der Begriff des sittlichen Selbstbewusstseins den Nebenmenschen zu seiner Voraussetzung habe. Allein auch hier wiederum ist diese Konstituierung des Begriffes der sittlichen Persönlichkeit nicht zur Begründung der juristischen Bildungen notwendig, sondern es ist wiederum nur eine Übertragung der juristischen Konstruktionsweise auf das

sittliche Subjekt. Wiederum eine andere Wendung des Gedankens ist es, wenn die Eingliederung des Individuums in die rechtlichen und staatlichen Ordnungen als die Bedingung sittlicher Persönlichkeit gefordert wird. Endlich sei noch auf einen Punkt hingewiesen, in dem ich nicht zu voller Klarheit gelangen konnte. Die juristischen Formen, nach deren Masstab die sittlichen Grundlegungen gewonnen werden, sind nicht ausschliesslich normativer Art, sie bestimmen nicht nur, wie rechtlich gehandelt werden soll, sondern sie konstituieren die Bedingungen, die gegeben sein müssen, damit eine Handlung überhaupt rechtlicher Beurteilung unterliegt. Der Begriff der vorsätzlichen Handlung ist in gleichem Masse bedeutungsvoll für die Beurteilung des rechtswidrigen wie des rechtlich bindenden Handelns. Demgemäss ist an der Hand solcher juristischer Fixierungen auch für die sittliche Persönlichkeit nur die Voraussetzung dafür zu gewinnen, welche tatsächlichen Bedingungen gegeben sein müssen, damit auf menschliches Handeln überhaupt sittliche Gesetzlichkeit anwendbar sei. Der Begriff der sittlichen Persönlichkeit aber, der konstruiert werden soll, will nicht der Begriff einer Tatsache, sondern einer Aufgabe sein. So aber gehen in seiner Konstitution die psychologischen Bedingungen, unter denen sittliche Beurteilung menschlichen Tuns denkbar ist, ineinander mit den Bedingungen, die den Wert der sittlichen Persönlichkeit konstituieren.

Allerdings ist für die gesamte Gewinnung des reinen Willens nicht immer ersichtlich, in wieweit es sich um die Ausgestaltung des sittlichen Persönlichkeitsideals, in wieweit um die Charakterisierung der im sittlichen Handeln wirksamen psychischen Faktoren handelt. Die hier vorhandenen Schwierigkeiten des Verständnisses, die allerdings wohl grossenteils in der noch ausstehenden Psychologie Cohens ihre Erledigung finden werden, hängen vielleicht damit zusammen, dass nicht der

objektive Begriff der reinen, sittlichen Gesetzlichkeit, sondern der die Gefahr psychologischer Auffassung nahelegende Begriff des reinen Willens zum leitenden Begriff des Ganzen gemacht wird. Allerdings macht Cohen auf mancherlei Zweideutigkeiten aufmerksam, denen der Gesetzesbegriff preisgegeben ist. Er zeigt, dass das sittliche Gesetz nur zu leicht mit dem Naturgesetz gleichgesetzt wird. Er meidet ferner die Verwendung des Gesetzesbegriffes an grundlegender Stelle, weil ihm eine gewisse Starrheit innewohne, während er die Grundlagen der Ethik als Grundlegungen begreift, die immer von neuem zu vollziehen sind. So bedeutsam insbesondere der letztere Gesichtspunkt ist, so bleibt doch zu erwägen, ob nicht der Gesetzesbegriff durch eine Präzisierung der Terminologie sich den Forderungen Cohens hätte anpassen lassen, oder ob sich nicht eine andere Formulierung objektiven Inhaltes hätte finden lassen, die vor allen Kollisionen mit der Psychologie geschützt geblieben wäre. Denn es ist doch wohl mehr als bloss psychologische Ausdrucksweise, wenn der Unterschied der Ethik von der Logik mehrfach auf den Faktor des Affektes zurückgeführt wird, der im sittlichen Handeln zur Entfaltung komme. Es ist nicht zu verkennen, dass gerade in der Einführung des Affektes als notwendigen Bestandteiles sittlichen Wollens der grosse und im Grunde jüdische Gedanke zum Ausdruck kommt, dass die Sittlichkeit sich nicht in blosser Gesinnung zu erschöpfen habe, sondern in der Handlung erst zu rechter Entfaltung und Vollendung gelange. Allein auch die an sich zwingende Begründung dieses Gedankens kommt vielleicht nicht zu voller Wirkung, eben weil die rein inhaltliche Betrachtungsweise vielfach in das Subjektive abzubiegen scheint. Wenn so zum Mindesten die klare Durchsichtigkeit der ethischen Begründung infolge der psychologischen Ausdrucksweise geschädigt wird, so wird anderseits auch die Selbständigkeit der Psychologie von hier aus beeinträchtigt. Die von Cohen verfochtene These,

dass die Psychologie von Logik und Ethik her ihre Direktiven zu empfangen habe scheint mir, bisher wenigstens, nicht zwingend begründet. Je energischer er betont, dass das reine Bewusstsein, das in Logik und Ethik wirksam ist, nicht das persönliche Einzelbewusstsein bedeute, sondern die verschiedenen Richtungen menschlicher Geistesarbeit vertrete, um so weiter rückt es von aller Psychologie, um so weiter aber die Psychologie auch von ihm ab. Der Wille der Ethik ist Aufgabe, bezeichnet eine Richtung menschlichen Kulturbewusstseins. Er liegt darum völlig abseits von den Interessen der Psychologie, im hergebrachten Sinne wenigstens, die eben das persönliche Einzelbewusstsein analysiert. Dieses Interesse aber ist keineswegs als unwissenschaftlich abzulehnen, insofern die Psychologie wenigstens nicht die Tatsache des Bewusstseins selbst ableiten, sondern die einzelnen Bewusstseinsformen und Zusammenhänge analysieren, die komplizierteren Gebilde auf elementarere Grundformen zurückführen will. Diese Elemente des persönlichen Bewusstseins brauchen keineswegs mit den Grundrichtungen des sachlichen Kulturbewusstseins zusammen zu fallen, vielmehr können beide Betrachtungsweisen völlig selbständig nebeneinander hergehen.

Nach der Entwicklung der fundamentalsten Bedingungen des sittlichen Bewusstseins wendet sich Cohen der Behandlung des Freiheitsproblems zu. Nach einer ausserordentlich aufklärenden Darlegung über die verschiedenen Motive, die in den einzelnen Stadien des Freiheitsproblemes sich geschichtlich entfalten, entwickelt er seinen eigenen Standpunkt in der schon aus seinen früheren Schriften bekannten Weise dahin, dass die Freiheit des Menschen in seiner Würde als Endzweck bestehe, dass nicht die Unabhängigkeit menschlichen Handelns von äusseren Ursachen, sondern sein selbständiger Wert gegenüber allen ausser ihm liegenden Zwecken den tiefsten Sinn des Frei-

heitsgedankens bilde. Diese Auffassung der Freiheit lässt sie aufgehen in der Autonomie. Allein die Autonomie erschöpft sich nicht in dieser Bedeutung des Selbstzweckes des Menschen. Sie ist nicht nur Richtschnur für die Behandlung des Anderen, sondern sie bezieht sich vor allem auf die sittliche Selbstbeurteilung des Menschen, auf seine Selbständigkeit in der Verwirklichung des Sittengesetzes. Cohen zerlegt die Autonomie in verschiedene einzelne Bedeutungen, in denen er sie wesentlich über den von Kant eingenommenen Standpunkt erweitert. Die erste und grundlegende Bedeutung der Autonomie aber ist die kantische der Selbstgesetzgebung. Auch hier jedoch vollzieht sich eine bedeutsame Umgestaltung des kantischen Gedankens. Für Kant bedeutet die Selbstgesetzgebung nur den Ursprung des sittlichen Gesetzes aus dem Selbst, das gleichsam als schon vorhanden gedacht wird. Das Selbst jedoch als sittliche Persönlichkeit ist nicht als gegeben zu denken, vielmehr ist es die höchste Aufgabe, die von der sittlichen Arbeit zu erfüllen ist. Das sittliche Gesetz erst soll das Selbst erzeugen. So bedeutet die Selbstgesetzgebung nicht etwa Gesetzgebung aus dem Selbst, sondern zum Selbst. Zu seiner vollen Prägnanz aber gelangt der Begriff der Selbstgesetzgebung erst in dem Gedanken, dass in der Gesetzgebung das Selbst sich zu vollziehen hat, dass nur in der Gesetzgebung das Selbst zur Erzeugung kommen kann.

An diesem Punkte wird die Frage nach der Beziehung von Sittlichkeit und Religion unabwendbar. So möge hier die Stellung Cohens zu dieser Frage im Zusammenhange erörtert werden. Es bedarf keiner Erwähnung, dass er der geschichtlichen Bedeutung der Religion für die Entwicklung der Sittlichkeit im weitesten Masse gerecht wird. Schon die Ehrfurcht vor den grossen Erscheinungen der Weltgeschichte bestimmt ihn, der Religion die ihr gebührende Stellung für die Entwicklung der sittlichen Grundbegriffe zuzuweisen. Das Streben nach dem Zusammenhange mit den

klassischen Vertretern der verschiedenen Kulturrichtungen ist ihm Grund genug, nicht an den klassischen Zeugnissen sittlichen Geistes vorüberzugehen, welche die religiöse Literatur bietet; mit scharfen Worten wendet er sich gegen den Mangel geschichtlicher Einsicht, der in der Bewertung der Religion seitens der ethischen Kultur sich offenbart, treffend weist er die falsche Originalitätssucht zurück, die der sittlichen Selbständigkeit zu dienen glaubt durch Ignorierung der sittlichen Leistungen der Religion, der sittlichen Lehren, die das religiöse Schrifttum in so reichem Masse enthält. So weist er in der Erörterung der grundlegenden sittlichen Begriffe jedesmal auf die schöpferische Bedeutung insbesondere der biblischen Literatur zurück, und gibt für die bedeutsamsten Grundgedanken der Ethik eine ausserordentlich feinsinnige und zugleich von wärmster Begeisterung getragene Würdigung ihres Ursprunges und ihrer Entwicklung im Judentum.

Wenn er auch den Begriff des Nebenmenschen in völlig neuer Methodik ableitet, so betont er doch eindringlich, dass der sittliche Gehalt dieses Gedankens biblischen Ursprunges ist. »Für die Propheten« sagt er, »erschien der Andere als ein Fremder, der die Einheit, die der Eine Gott am Menschen darstellen sollte, zu verletzen schien. Daher musste dieser Schein der Fremdheit zerstreut und vernichtet werden. Der Fremdling erscheint zunächst als solcher Fremde; er scheint verschieden zu sein vom eigenen Volke und vom eigenen Glauben. Daher muss vor allem dieser Schein beseitigt, dieses Vorurteil zerstört werden. Der Fremdling sei Euch wie der Eingeborene. Und wie man bei dem Eingeborenen Mitleid hat mit dem Armen, mit der Waise und der Witwe, so wird demzufolge es zu einer stilistischen Figur bei den Propheten: Der Fremdling, die Waise und die Witwe. Sie gehören zusammen, sie stehen überall zusammen. Und wie das Recht und das Gesetz die Grundlagen der Gesittung bilden, und von

den Propheten in besonderer Energie und Konsequenz als solche eingerichtet werden, so wird der Fremdling auch mit Recht und Gesetz in Verbindung gesetzt: »Ein Gesetz sei Euch, dem Fremdling und dem Eingebornen im Lande.« So wird der Fremdling zum vermittelnden Begriffe im Begriffe des Menschen.«

»Und diese Vermittlung wird genauer und packender durch den Begriff des fremden Volkes. Das hat ja hauptsächlich alle Wahrhaftigkeit der sittlichen Einsicht, nicht nur alle Gediegenheit und innere Folgerichtigkeit aller geschichtlichen Kultur gehemmt, dass man nicht aufgehört hat, an dem Begriffe einer fremden Nation keinen Anstoss zu nehmen; dass man Kosmopolitismus und Vaterlandslosigkeit für einen und denselben Begriff halten zu müssen glaubt. Wenn man im Privatleben schon es wenigstens für die dürftige Wohltätigkeit zugestehen mag, dass das Selbstbewusstsein auch die fremde Person, als den Nächsten, einzuschliessen habe, so hält man dies doch in der Politik in Bezug auf die fremde Nation für einen Frevel. Die Propheten dagegen glaubten ihr Vaterland nur dadurch lieben zu können, dass sie die Menschheit lieben lehrten. Und sie wollten lieber ihr Vaterland preisgeben, als dass sie ein Iota an der Einen Menschheit verlören. Neben dem Fremdling ist durch den messianischen Gegensatz gegen die fremden Völker die Einseitigkeit und Selbständigkeit des Individuums durch die Religion aufgehoben worden. Und es war die Menschheit in ihrer dereinstigen Einheit, welche auch für das Individuum die Einheit des Menschen zur Darstellung brachte.« (S. 204 f.) Ebenso wie für die Lehre von der Einheit der Menschheit wird auch für die sittliche Selbständigkeit des Individuums im Prophetismus die Quelle gefunden: »Das Verhältnis des Menschen wird in allen seinen sittlichen Nöten auf den Einzigen konzentriert. Daher konnte der mythische Gedanke des Polytheismus von der Ate der Geschlechter, wie missverständlich sie auch noch

anklingt, hier nicht unwidersprochen bleiben. Der Prophet Ezechiel hat nach dem Vorgange von Jeremia dieses grosse Ärgernis für den Begriff des Menschen, wie nicht minder für den Begriff Gottes, aus dem Wege geräumt. Es ist nicht die Sünde eines Familiengeschlechts, noch auch etwa die Sünde des Menschengeschlechtes, welche sich forterbt; sondern es ist »die Seele, welche sündigt.« Die Seele, die Person, sie ist das Individuum. Und in der Sünde ist das Individuum zur Entdeckung gekommen. Und es ist keineswegs die Freiheit der Verdammnis, welche hiermit festgestellt würde; sondern zugleich mit der Sünde des Individuums entdeckt Ezechiel den Begriff der Busse, wie das besser bezeichnende hebräische Wort der Umkehr nach dem juristischen Kirchenbegriffe des Lösegeldes gewöhnlich übersetzt wird. In der Kraft der Busse wird die Freiheit als die Fähigkeit zur positiven Sittlichkeit anerkannt.« (S. 283)

Allein die geschichtliche Seite der Frage ist immerhin von untergeordneter Bedeutung; der eigentliche Kern des Problems liegt in der Beziehung, die zwischen der vollentwickelten Ethik und der Religion obzuwalten hat, und eben die von der Autonomie vertretene Selbständigkeit des sittlichen Bewusstseins hat zu vielfachen Konflikten mit der Religion geführt. Die Behandlung dieser Frage durch Cohen ist wesentlich komplizierter als die kantische, wenigstens nach ihrer gewöhnlichen Interpretation. Für diese besteht die Autonomie des Sittengesetzes in der Ableitung aller sittlichen Verpflichtung aus dem Begriffe des Sittengesetzes selbst und in der ausschliesslich aus dem Bewusstsein der Gesetzlichkeit entspringenden Bedingtheit sittlichen Handelns. Es ist also die Autonomie ein Kriterium für die Reinheit sittlichen Wollens, nicht nur für die Wissenschaftlichkeit ethischen Erkennens. In dem Bewusstsein des sittlichen Menschen ist auch die Voraussetzung der Autonomie implizite enthalten, Aufgabe der ethischen Wissenschaft ist es nur, die Voraussetzungen, auf denen die

Gültigkeit des Sittengesetzes ruht, aufzuweisen. Cohen hat schon früher, besonders in seinem in dem Gedenkbuch für David Kaufmann erschienenen Aufsatz über »Autonomie und Freiheit,« sowie in den in dieser Monatsschrift veröffentlichten Artikeln über das Problem der jüdischen Sittenlehre den Standpunkt vertreten, dass die Autonomie in erster Linie für die Wissenschaft der Ethik zu gelten, die Selbständigkeit ihrer Methodik zu vertreten habe. Er hat daraus die Folgerung gezogen, dass innerhalb der religiösen Sittlichkeit die Autonomie keinen Platz habe, dass für die Religion die Ableitung der Sittlichkeit aus Gott ihre Gültigkeit behalte. Auch in seiner Ethik vertritt er wesentlich denselben Standpunkt, wenn er die Methode der Reinheit zur Voraussetzung der ethischen Wissenschaft macht und durch sie der Forderung der Autonomie in diesem Sinne zu genügen strebt. Allein hier tritt es zutage, dass diese Bedeutung der Autonomie nicht die endgültige, und demgemäss auch der Konflikt mit der Religion durch den Hinweis auf den methodischen Charakter der Autonomie, der ihr nur für die Ethik der Wissenschaft Bedeutung verleihe, keineswegs erledigt ist. Indem die Autonomie als Selbstgesetzgebung zur sittlichen Aufgabe gemacht wird, geht sie über die Bedeutung einer wissenschaftlichen Methode hinaus und wird zu einer Bedingung der sittlichen Persönlichkeit, deren Vereinbarkeit mit der religiösen Sittlichkeit nunmehr in Frage steht. Allerdings wird die Frage scheinbar wieder zurückgeschoben, wenn für den selbständigen Ursprung der Sittlichkeit auf die Methode der Reinheit zurückverwiesen und die neue Erweiterung der Autonomie nur dahin bestimmt wird, dass in der Gesetzgebung das Selbst sich zu entfalten habe; und vollends scheint die Vereinbarung der Religion mit der Autonomie ausgesprochen, wenn darauf hingewiesen wird, dass der Grundgedanke jeder echten Religion, Gott zum Urheber der Sittlichkeit zu machen, keineswegs einen Widerspruch

gegen die freie, sittliche Vernunft bilde, da der Gott der monotheistischen Religion nichts anderes zu bedeuten habe, als die Gewährung und Gewährleistung der Sittlichkeit. Doch bedarf es zum vollen Verständnis dieser Position Cohens noch einiger Erwägung. Die Autonomie als Methode der ethischen Wissenschaft bedarf der Ergänzung nicht nur in dem Sinne, dass die sittliche Persönlichkeit, die auf sie gegründet wird, in der Selbstgesetzgebung sich zu entfalten habe, vielmehr ist die Voraussetzung der autonomen, ethischen Wissenschaft die völlige Selbständigkeit der sittlichen Gesetzlichkeit. So wie nach Cohen selbst die Grundlegungen des reinen Erkennens von Mathematik und Naturwissenschaft vollzogen, von der Logik nur ermittelt und geprüft werden, so ist es auch die Voraussetzung der Autonomie der ethischen Wissenschaft, dass es reine und selbständige sittliche Gesetzlichkeit gibt, deren Voraussetzungen nur von ihr festzustellen und zu entwerfen sind. Die Möglichkeit reiner Ethik im Cohenschen Sinne ist darauf gegründet, dass die Sittlichkeit autonom in dem Sinne ist, dass sie in sich selbst ruht, gleichgültig aus welchem Selbst immer sie stamme. Wenn demnach die ethische Wissenschaft das Sittengesetz zu erzeugen und zu begründen vermag, ohne Zuhülfenahme einer religiösen Basis, so ist damit zugleich ausgesprochen, dass die verpflichtende Kraft des Sittengesetzes von seiner religiösen Begründung unabhängig ist, und in der Tat wird es von Cohen mit voller Entschiedenheit betont, dass die Begründung der Sittlichkeit ohne alle Beziehung auf die Religion möglich und zu fordern sei. Demgemäss ist die Zurückführung des Sittengesetzes auf Gott für seine Begründung belanglos, und sobald die Religion die Dignität des Sittengesetzes auf seinen göttlichen Ursprung zurückzuführen sucht, tritt sie in Widerspruch zu der Autonomie, auch in der Cohenschen Fassung. Es ist also nicht bloss das dogmatisch fixierte Wort Gottes, sondern die religiöse

Ableitung der Gültigkeit des Sittengesetzes in Cohens Sinne heteronom. Es bleibt somit im wesentlichen bei der alten kantischen Formel, dass nicht die Existenz Gottes als des Ursprunges aller Sittlichkeit, wohl aber die Zurückführung des Geltungswerts der Sittlichkeit auf Gott zur Heteronomie führt.

Da nun die Begründung des Sittengesetzes die Religion nicht erfordert hat, so erhebt sich nunmehr die Frage, welche Motive der Ethik zur Religion hinleiten. Die Frage, welche zur Religion hinführt, ist die nach der Wirklichkeit der Sittlichkeit. Bisher hatten wir die Sittlichkeit nur als Aufgabe kennen gelernt. Es ist nunmehr die Bürgschaft zu suchen, dass diese Aufgabe auch der Lösung und Durchführung fähig ist. Der Begriff, der hier einzugreifen hat, ist die Ewigkeit. Bei der Einführung dieses Begriffes wird seine Geschichte wiederum kurz skizziert. Sein Ursprung wird gefunden einmal in den mythologischen Vorstellungen von den Weltaltern, und es zeigt sich, wie diese mythologischen Vorstellungen, die das sittliche Ideal in die Vergangenheit zurückverlegen, nicht zur Sittlichkeit, zu sittlicher Energie und Kraft zu gelangen vermögen. Die sittliche Bedeutung des Begriffes der Ewigkeit entfaltet sich erst in der prophetischen Religion, die das sittliche Ideal in die Zukunft verlegt, und in der Richtung auf die Zukunft eben entsteht die Religion im Unterschiede vom Mythos. Der prophetische Gott ist der Gott der Sittlichkeit und als einziger Gott der Gott der Menschheit. An dem Gedanken des Messianismus aber ist dieser neue Gottesbegriff erwachsen. Die sittliche Bedeutung der messianischen Idee besteht vor allem aber darin, dass alle Wirklichkeit an ihr zu orientieren ist, dass die messianische Zukunft die Richtschnur für Politik und Geschichte zu bilden hat. »Der ethische Wert des Messianismus,« sagt Cohen (S. 284 f.) »besteht in dieser seiner politischen, man möchte sagen, geschichtsphilosophischen Bedeutung. Die Geschichte der Völker,

als die Geschichte der Menschheit, das ist das Problem des prophetischen Messianismus. Hier auf Erden soll Friede werden unter den Menschen, unter den Völkern. Die Schwerter sollen umgeschmiedet werden in Winzermesser. Dieser unversöhnliche Gegensatz zu dem, was die Historie Weltpolitik nennt, liegt im prophetischen Messianismus. und darum liegt in ihm eine sittliche Urkraft; die gewaltigste Idee, welche die Ethik aus einem der philosophischen Methodik fremden Gebiete zu entlehnen und aufzunehmen hat; das lehrreichste Beispiel für den unlöslichen historischen Zusammenhang zwischen Ethik und Religion.« Diesen messianischen Begriff der Ewigkeit hat die Ethik aufzunehmen, indem sie freilich den Gedanken der vollendeten und abgeschlossenen Sittlichkeit, wie er in den poetischen Bildern vom Weltfrieden sich offenbart, umgestaltet zu dem Gedanken des ewigen sittlichen Fortschrittes, des ewigen Fortganges der sittlichen Arbeit. Um das Verhältnis der Sittlichkeit zum Sein endgültig zu bezeichnen, wird ihr das Sein des Ideals zugesprochen, welches das Muster der Vollkommenheit bedeutet, das in allen einzelnen Stufen der sittlichen Vervollkommnung sich vollzieht, dem aber doch keines seiner Erzeugnisse voll gerecht zu werden vermag, das in keiner dieser Stufen zu voller Verwirklichung gelangt. Die Frage der Wirklichkeit ist jedoch für die Sittlichkeit noch in anderem Sinne zu stellen. So sehr auch die Reinheit der Ethik davon bedingt ist, dass ihre Grundbegriffe in völliger Unabhängigkeit von aller Erfahrung erzeugt werden, so ist doch ihr Wert davon abhängig, dass ihre Gebilde auf die Erfahrung anwendbar sind. Insofern ist der natürliche Mensch die Bedingung für die Anwendbarkeit der Methode der Reinheit. Demgemäss ist das Dasein des natürlichen Menschen und somit auch der Bestand der Natur die Voraussetzung der Ethik, und gegenüber den Anfechtungen, denen der Bestand der Natur von seiten des populären Idealismus ausgesetzt ist, fordert dringender

noch als die Logik die Ethik das unverrückbare Bestehen der Natur. Diesen Zusammenhang zwischen Logik und Ethik, die Gewähr dafür, dass die Natur den Forderungen der Ethik gewachsen sei, vertritt die Idee Gottes. Nicht nur das Dasein der Natur aber, sondern auch ihre Fähigkeit, den Fortschritten der Sittlichkeit zu folgen, verbürgt die Gottesidee. In der natürlichen wie in der geschichtlichen Entwicklung ist für die Sittlichkeit vorgesorgt. So bedeutet die Gottesidee den Sieg des Guten, die Möglichkeit, dass die Selbstvervollkommnung Wirklichkeit auf Erden werden kann. Wenn so die Gottesidee den Zusammenhang von Natur und Sittlichkeit verbürgt, so ist doch mit voller Energie darauf zu dringen, dass aus der Harmonisierung von Natur und Sittlichkeit nicht ihre Identität werde, weil damit die Ethik naturalisiert und ihrer schöpferischen Kraft beraubt wird; und in glänzender Ausführung weist Cohen auf die Gefahren hin, welche in dieser Beziehung der Pantheismus für die Reinheit der Ethik in sich schliesst. Er fordert die Transszendenz Gottes, um die Einheit von Natur und Sittlichkeit sicher zu stellen, ohne doch ihre Verschiedenheit aufzuheben. Diese Realisierung der Gottesidee verändert jedoch ihren Geltungswert ausserordentlich gegenüber der gewöhnlichen Gottesauffassung. Die Gottesidee verbürgt den Zusammenhang zwischen Natur und Sittlichkeit. Doch dieser Gedanke ist ebensowohl dahin zu formulieren: Die Gottesidee bedeutet den Zusammenhang zwischen Logik und Ethik. Dieser Charakter der Gottesidee als des Zusammenhanges zweier Glieder des philosophischen Systems macht es deutlich, dass sie nur ein methodologisches Prinzip bedeutet. Gott ist das Grundgesetz der Wahrheit, nicht ein Daseiendes, welches dieses Grundgesetz verbürgt. Der Charakter der Gottesidee als Idee schliesst es aus, dass ihm ein Dasein zukommt. Natur und Sittlichkeit sind unser, so ist unser denn auch die Harmonie, die zwischen beiden herzustellen ist. Indem Gott

Idee ist, ist er Problem wissenschaftlichen Erkennens. Die Gottesidee ist Erzeugnis des Wissens und darf nicht einem von diesem verschiedenen Glauben anheim gegeben werden. Für diesen methodischen Charakter der Gottesidee sucht Cohen auch geschichtliche Vorgänger anzuführen. Doch haben sicherlich die mittelalterlichen Deutungen der Trinität auf die verschiedenen Seelenvermögen die Gottesidee nicht auf deren Zusammenhang einschränken wollen, sondern Gott ist ihnen ohne allen Zweifel ein Wesen von transszendenter Existenz. Das Gleiche gilt von Maimuni. Bei aller Schärfe seiner Kritik der Attribute kann man höchstens im Zweifel sein über den persönlichen Charakter seines Gottesbegriffes. Idee im Cohenschen Sinne ist der Gott des Maimonides, dessen Existenz durch den kosmologischen Gottesbeweis erwiesen wird, sicherlich nicht. Wenn wir zur Würdigung der Cohenschen Gotteslehre gelangen wollen, so müssen wir seine prinzipielle Auffassung über das Verhältnis von Denken und Sein ins Auge fassen. Für ihn ist die Natur und ihre Gesetzlichkeit Erzeugnis der Wissenschaft. Dieser Idealismus ist jedoch weit entfernt von den bekannten idealistischen Anschauungen, welche das Sein der Natur vom Bewusstsein im gewöhnlichen Sinne abhängig machen. In dieser Form des Idealismus erblickt er eine völlige Zerstörung der Realität der Natur. Das wissenschaftliche Bewusstsein aber kann selbstverständlich die reale Welt nicht produzieren, sondern ihr Erzeugen ist nur ein Entdecken der Gesetzlichkeit, die von der Welt des Daseins gilt, die Gestaltung der Bedingungen und Voraussetzungen, unter denen ein wahrhaftes Sein der Natur möglich ist. Demgemäss aber ist die Natur nur in den Formen ihrer Gesetzlichkeit Erzeugnis der Wissenschaft. Die einzelnen Inhalte des Naturgeschehens sind zwar ebenfalls in ihrer Realität von der Wissenschaft zu beglaubigen, doch in ihrer Inhaltlichkeit nicht von ihr zu erzeugen. Somit ist das Verhältnis der Sittlichkeit zur Natur nicht gleichbedeutend mit ihrem Verhältnis zur Logik. Für die

Frage nach der Wirklichkeit der Sittlichkeit wenigstens kommt nicht der Zusammenhang mit den allgemein logischen Voraussetzungen der Natur in Betracht. Es handelt sich hier vielmehr gerade um die Frage, ob die das Dasein beherrschenden einzelnen natürlichen und geschichtlichen Faktoren den sittlichen Fortschritt ermöglichen. Da die Wissenschaft aber in der Anerkennung des als wirklich zu Betrachtenden bei aller Freiheit doch an die Ansprüche der Empfindung gebunden bleibt, und da vor allen Dingen die Ethik auf diese Anerkennung ohne Einfluss ist, so bleibt die Forderung des Zusammenhanges von Natur und Sittlichkeit Postulat. Die Gottesidee ist nicht ein Mittel, Natur und Sittlichkeit so zu gestalten, dass ihr Zusammenhang gewahrt bleibt, sondern drückt das Vertrauen auf das Bestehen eines solchen Zusammenhanges aus. Die Kompetenz des Wissens reicht nur bis zur Formulierung der Bedeutung der Gottesidee. Dass die das Dasein beherrschenden Gesetze diesen Forderungen gemäss sind, kann nicht erkannt, sondern muss geglaubt werden.

Wenn wir unseren Bericht über die Cohensche Ethik hier abschliessen und die ausserordentlich fesselnden und anregenden Kapitel über die einzelnen Tugenden unberücksichtigt lassen, so wird auch dieser kurze Überblick schon gezeigt haben, dass sie eine nicht nur an originellen, sondern auch an fruchtbaren Gedanken überaus reiche, mit seltener systematischer Kraft durchgeführte Behandlung der ethischen Fragen bietet, in der die Diskussion der ethischen Probleme, unbeschadet aller Kritik in einzelnen, reiche und tiefe Förderung finden wird. Um so freudiger empfinden wir es, dass sie bei aller Schärfe der religiösen Kritik, bei aller Freiheit in der Bestimmung des Geltungswertes der religiösen Begriffe doch ein im ernstesten Sinne religiöses Buch ist, dass sie in jüdischem Geiste die grossen sittlichen Kernfragen behandelt und damit ein neues Zeugnis ablegt von der Unerschöpflichkeit des Gedankengehaltes des Judentums.

Esther.

Eine historisch-kritische Untersuchung.

Von **Siegmund Jampel.**

Vorbemerkung.

Wer nur einigermassen mit den Ergebnissen der modernen Bibelexegese vertraut ist, wird wissen, wie verwunderlich es den heutigen Alttestamentlern und Orientalisten erscheinen mag, wenn sich jemand noch heutzutage anschickt, nach einer Geschichtlichkeit des Estherbuches zu suchen. Wenn man bedenkt, dass unter sämtlichen deutschen Orientalisten, Historikern und Bibelexegeten Prof. Orelli in Basel, der auch noch in der neuesten Auflage der REPT. einen geschichtlichen Gehalt im Estherbuche zugibt, fast vereinzelt dasteht, während die wenigen anderen, die noch vor zirka einem Jahrzehnt seine Ansicht teilten, jetzt vor ihren Gegnern die Waffen gestreckt haben, so könnte am Ende ein Versuch wie der vorliegende nicht bloss von vornherein als ein müssiges und zweckloses Unternehmen zurückgewiesen, sondern sogar als eine Gleichgültigkeit der Autorität der Wissenschaft gegenüber angesehen werden.

Allein die wissenschaftliche Forschung kennt keine Dogmen. Daher muss sie es sich gefallen lassen, wenn jemand, der an der Unfehlbarkeit der modernen alttestamentlichen Kritik zweifelt, sich erlaubt, die wissenschaftlichen Motive, welche die Gelehrten zur Verwerfung des Estherbuches als Geschichte geführt haben, einer kritischen Prüfung zu unterwerfen. Und mehr als das will die vorliegende Untersuchung nicht leisten.

Die Berechtigung hierzu glauben wir umsomehr zu besitzen, als wir die zahlreichen Vermutungen und Hypo-

thesen nicht durch Gegenvermutungen und Gegenhypothesen ersetzen wollen, sondern der Logik ganz allein das Wort lassen werden, so dass dem Leser selbst ermöglicht werden wird, seine Konsequenzen zu ziehen.

Das Beweismaterial gegen die Geschichtlichkeit des Estherbuches zerfällt in innere Beweise, oder den Hinweis auf solche Ungeheuerlichkeiten und Unwahrscheinlichkeiten, die an sich unmöglich sind, und in äussere Beweise, oder den Hinweis auf Widersprüche mit anderweitigen Berichten der Bibel und der allgemeinen Geschichte. In der jüngeren Exegese spielen die talmudischen Notizen, die eine Verurteilung des Estherbuches sogar seitens der altjüdischen Gesetzeslehrer bekunden sollen, eine so gewichtige Rolle, dass kein Exeget es unterlässt, auf diese talmudischen Berichte mit grossem Nachdruck hinzuweisen. Wir wollen dieses zuletzt genannte Material seiner Selbständigkeit wegen, da es nicht an die Einzelberichte des Estherbuches gebunden ist, zuerst behandeln, zumal wir überzeugt sind, den christlichen Exegeten durch eine derartige Zusammenstellung einen Dienst erweisen zu können.

I.

Die Beurteilung des Estherbuches und des Purimfestes bei den altjüdischen Gesetzeslehrern der nachbiblischen Zeit.

Kaum ein anderes Buch des hebräischen Kanons hat eine so vielfache und vielseitige aber auch eine so befremdende und zweifelhafte Beurteilung von seiten der jüdischen Gesetzeslehrer der nachbiblischen Zeit erfahren wie das Buch Esther. Diese sonderbare Beurteilung beschränkt sich aber nicht bloss auf das Estherbuch, sondern dehnt sich auch auf das mit ihm zusammenhängende Purimfest aus.

Wenn wir die sonderbaren Äusserungen jener Alten über das Estherbuch mit der Behandlung anderer kanonischer Schriften in jener Zeit vergleichen, so sehen wir uns bezüglich des Estherbuches vor das schwerste Rätsel in

der ganzen Kanongeschichte gestellt; denn die Berichte über die Behandlung sonstiger kanonischer Schriften, so spärlich dieselben auch sind, lassen uns doch klar und deutlich das Motiv und die Ursache dieser ungünstigen Beurteilung erkennen.

So wird z. B. von den drei salomonischen Büchern, den Sprüchen, dem Hohenlied und Koheleth, berichtet: בראשונה היו אומרים משלי שיר השירים וקהלת גנוזים היו שהיו אומרים משלות הן ואינן מן הכתובים ועמדו וגנזו עד שבאו אנשי כנה"ג ופרשו אותם. »Zuerst sagte man: Sprüche, Hoheslied und Koheleth sind verborgene Bücher, weil sie sagten: es sind bloss Gleichnissreden, und sie gehören nicht zu den Hagiographen; da standen sie auf und verbargen sie, bis die Männer der grossen Synode kamen und sie deuteten.«[1]) Ferner heisst es im Babli Megilla 7a: ושמעון בן מנסיה אומר קהלת אינו מטמא את הידים מפני שחכמתו של שלמה היא »Rabbi Simon ben Menasja sagt: Koheleth verunreinigt nicht die Hände, weil es bloss Weisheit Salomos ist.« Das heisst: es ist nicht das Ergebnis prophetischer Offenbarung. Ferner Koheleth rabba 109: אמר ר' בניטין בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת מפני שמצאו בו דברים מטין לצד מינות, אמרו הרי כל חכמתו של שלמה שבא לומר מה יתרון לאדם בכל עמלו יכול אף בעמלה של תורה, חזר ואמרו לא אמר בכל עמל אלא בעמלו, בעמלו אינו עמל אבל עמל בעמלה של תורה. אמר ר' שמואל בר יצחק בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת מפני שמצאו בו דברים שמטים לצד מינות אמרו כל חכמתו של שלמה כך שאמר שמח בחור בילדותיך ויטיבך לבך בימי בחורותיך והלך בדרכי לבך ובמראה עיניך ומשה אמר ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם ושלמה אמר והלך בדרכי לבך ובמראה עיניך, הותרה הרצועה לית דין ולית דיין כיון שאמר ודע כי על כל אלה יביאך אלהים במשפט אמרו יפה אמר שלמה. »Rabbi Binjamin erzählt: Die Weisen wollten das Buch Koheleth verbergen, weil sich in ihm Worte finden, die zu Ketzerei hinneigen; sie sagten: das ist die ganze Weisheit des Salomo, der da kommt, um

[1]) Vgl. Aboth di Rabbi Nathan I, Mischnah Edujoth V, 3. Pesikta rabbati 33, Wajikra rabba 25.

zu sagen: welchen Vorteil hat der Mensch von all seiner Bemühung (Koheleth I, 3)? Man könnte nun glauben: auch von der Bemühung mit der Thora? Nachher sagten sie: er (Salomo) hat nicht gesagt, von all der Mühe, sondern: von all seiner Bemühung; mit seiner Bemühung befasse man sich nicht, wohl aber mit der Bemühung mit der Thora«. Rabbi Samuel bar Isaak erzählt: »Die Weisen wollten das Buch Koheleth verbergen, weil sie in ihm Worte fanden, welche zu Ketzerei hinneigen; sie sagten: die ganze Weisheit Salomos soll die sein, dass er sagt (Koheleth XI, 9): Freue dich Jüngling in deiner Jugend und lass dein Herz guter Dinge sein in deiner Jugend, tue was dein Herz gelüstet und was deinen Augen gefällt. Moses jedoch hat gesagt (Num. XV, 39): dass ihr nicht von eueres Herzens Dünkel euch umtreiben lasset, noch von eueren Augen euch verleiten lasset. Wenn nun Salomo sagt: tue was dein Herz gelüstet usw., so wäre der Züchtigungsriemen beseitigt und gäbe es kein Gericht und keinen Richter. Da er aber auch sagt (ibid.): und wisse, dass Gott dich um dies alles wird vor Gericht führen, so sagten sie: Salomo hat ganz gut geredet«.

Vgl. ferner Babli Sabbath 30b: בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת מפני שדבריו נוטים לצד מינות ומפני מה לא גנזוהו מפני שתחילתו ‹דברי תורה וסופו דברי תורה›. »Die Weisen wollten das Kohelethbuch verbergen, weil seine Worte zur Ketzerei hinneigen; und warum haben sie es nicht verborgen? Weil sowohl sein Anfang als auch sein Schluss Gesetzesworte sind.«

Ebenso wird Babli Sabbath 13b und Menachoth 45a von Ezechiel gesagt: בקשו חכמים לגנוז ספר יחזקאל מפני שדבריו סותרים דברי תורה עד שבא חנניא בן חזקיה בן גרון וישב בעליה ודרשו. »Die Weisen wollten das Buch Ezechiel verbergen, weil seine Worte den Worten des Pentateuchs widersprechen, bis Chananja ben Chiskija ben Garon kam, sich in seine Dachkammer setzte und es erklärte.«

Wir sehen nun, dass, so spärlich diese Quellen auch

sind, sich aus ihnen doch ziemlich Klares über den wahren Sachverhalt erfahren lässt.

Wie ganz anders hingegen verhält es sich mit den Quellen, aus denen die Beurteilung des Estherbuches und des Purimfestes geschöpft werden soll. Ihre Zahl ist zwar viel grösser als geahnt wird. Doch ist aus ihnen nur auf indirektem Wege etwas zu erfahren. Es sind dies meist Äusserungen oder Bestimmungen, die eine Unzufriedenheits- oder Unmutsempfindung zum Ausdruck bringen, ohne dass bei ihnen auf den ersten Blick ihre Ursache zu finden wäre.

Schon die Exegese des Mittelalters wusste daher nicht recht, was sie mit diesen Aussagen anfangen sollte; die Stellen wurden von ihr verschieden gedeutet und gedeutelt ohne jeglichen historischen Sinn, so dass diese Deutungen kaum der Erwähnung verdienen. Auch in der modernen kritischen Exegese, besonders in derjenigen konservativerer Richtung, werden diese Stellen nicht viel besser als im Mittelalter ausgelegt.

Beachtenswerter dagegen ist hier die Meinung der radikaleren Richtung in der modernen Exegese, die in ihrer Auffassung dahin geht, dass die späteren jüdischen Gesetzeslehrer deshalb dem Estherbuche und dem Purimfeste so zweifelhaft gegenüberstanden, weil sie sowohl die Geschichtlichkeit des Buches als auch den jüdischen Ursprung des Purimfestes bezweifelten und daher sowohl über den Charakter des Festes im Unklaren waren als auch in das Vorhandensein des Buches im Kanon sich nicht leicht finden konnten.

Allein bei eingehender Beschäftigung mit dem diesbezüglichen Material gewährt auch diese letztere Auffassung keinerlei Befriedigung, und zwar aus folgenden Gründen:

1. Während über das Makkabäerfest und über seine Geschichte, die doch das wichtigste Ereignis in der jüdischen Religionsentwicklung — nämlich die Errettung der

jüdischen Religion von ihrem absoluten Untergange — darstellt, in der ganzen talmudischen Literatur bloss in wenigen Zeilen gehandelt wird, sind dem Estherbuche und seinem Feste sowohl in der Mischna als auch in beiden Talmuden ganze Traktate gewidmet. Die Zahl der Vorschriften über die minutiösesten Einzelheiten bezüglich des Schreibens und des Lesens der Megilla steigt in die Hunderte, es ist hier dieselbe peinliche Genauigkeit vorgeschrieben, wie beim Pentateuch, das Megillalesen wird für wichtiger erklärt, als das Thorastudium und als der Gottesdienst am Altare, und das Estherbuch wird ganz nach derselben Weise interpretiert wie der Pentateuch; in älteren Zeiten soll auch das Verrichten von schweren Arbeiten an Purim verboten gewesen sein[1]).

2. Sämtliche Vorschriften für das Purimfest haben die Erzählung des Estherbuches zur Grundlage, so dass alles darauf abzielt, die Ereignisse, wie sie hier geschildert werden, möglichst wieder in Erinnerung zu bringen. Um hierfür Beispiele anzuführen, müsste man die beiden Traktate, nämlich Megilla im Jeruschalmi und im Babli, ganz folgen lassen Wir wollen es jedoch nicht unterlassen, wenigstens einiges hievon, und zwar aus den ersten Seiten des Babli, dem Leser vorzuführen. So heisst es zum Beispiel gleich in der ersten Mischna[2]): כרכין המוקפין חומה מימות יהושע בן נון קורין בט"ו כפרים ועירות גדולות קורין בי"ד. »Städte, welche mit Mauern umgeben sind aus den Tagen des Josua ben Nun, sollen die Megilla am fünfzehnten Tag, Dörfer und grosse Städte sollen sie am vierzehnten Tag des Monats Adar lesen.« Diese Vorschrift gründet sich auf Esther IX, 19, weil es daselbst

---

[1]) Vgl. u. A. Jeruschalmi 2b הרי היא כאמיתה של תורה, מה זו צריכה שרטוט אף זו ; מלמד שצריכה שרטוט כאמיתה של תורה (Babli Meg. 16b) ; ומה זו נתנה לדרש אף זו, אסור בעשית מלאכה המפד ותענית (Babli Meg. 3b) ; כהנים בעבודתן ולוים מקרא מגלה עדיף מתלמוד תורה ומעבודה (das. 3b); בדוכנן מבטלים עבודתם לשמוע מקרא מגלה (das.).

[2]) Babli Megilla 1a.

nicht heisst: את יום ארבעה עשר והמשה עשר sondern את יום ארבעה עשר לחרש אדר ואת יום חמשה עשר בו, Ferner: die Megilla darf nicht nach dem sechzehnten Adar gelesen werden, weil es Esther IX, 27 heisst ולא יעבור, »es soll nicht versäumt werden«. Ferner sind auch Frauen verpflichtet, das Megillalesen mitanzuhören, weil nach Esther III, 13 auch Frauen umgebracht werden sollten. Ferner muss die Megilla des Abends und des Morgens gelesen werden, weil es in Esther IV, 16 »Tag und Nacht« לילה ויום heisst usw. Da nun diese Bestimmungen zum grossen Teil schon im ersten nachchristlichen Jahrhundert bekannt waren, — so wird z. B. gleich die erste Mischna in Babli Megilla durch Rabbi Akiba, ein Mitglied der Schule zu Jamnia unter Jochanan ben Sakkai, als von seinen Vorgängern empfangen, überliefert (vgl. das. 1, unten) — und da anderseits diejenigen Aussagen und Bestimmungen, welche darauf abzielen, dem Estherbuche wie dem Purimfeste jeden Schein der Heiligkeit und religiösen Weihe zu nehmen, ebenfalls aus so früher Zeit stammen, ja und was noch wichtiger ist, meistenteils sogar von denselben Männern gelehrt und verteidigt werden, — wie wir dies alles im Laufe dieser Darstellung ersehen werden, — so verliert hiernach die genannte Ansicht, nach der die schiefe Beurteilung des Estherbuches und des Purimfestes als Folge des Bewusstseins von der Ungeschichtlichkeit des Buches und dem heidnischen Ursprunge des Festes anzusehen sei, jeglichen Halt und Stützpunkt.

Es sollte sich daher verlohnen, dieses seit ungefähr einem Jahrtausend in der exegetischen Literatur behandelte Problem, durch Herbeiziehung sämtlicher hierfür in Betracht kommender Stellen, einer gründlichen Prüfung zu unterwerfen. Vielleicht wird sich bei näherer Untersuchung aller diesbezüglichen Quellen der wahre Sachverhalt ergründen lassen.

II.

Wir wollen zuerst die Stelle des Josephus in seiner Schrift contra Apionem 1, 8 berücksichtigen. Diese lautet in Nieses Edit., Vol. V, fol. 8 folgendermassen.

»οὐ μυριάδες βιβλίων εἰσὶ παρ' ἡμῖν ἀσυμφώνων καὶ μαχομένων, δύο δὲ μόνα πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία τοῦ παντὸς ἔχοντα χρόνου τὴν ἀναγραφήν, τὰ δικαίως πεπιστευμένα. καὶ τούτων πέντε μέν εστι Μωυσέως, ἃ τούς τε νόμους περιέχει καὶ τὴν ἀπ' ἀνθρωπογονίας παράδοσιν μέχρι τῆς αὐτοῦ τελευτῆς. οὗτος ὁ χρόνος ἀπολείπει τρισχιλίων ὀλίγῳ ἐτῶν. ἀπὸ δὲ τῆς Μωυσέως τελευτῆς μέχρι τῆς Ἀρταξέρξου τοῦ μετὰ Ξέρξην Περσῶν βασιλέως οἱ μετὰ Μωυσῆν προφῆται τὰ κατ' αὐτοὺς πραχθέντα συνέγραψαν ἐν τρισὶ καὶ δέκα βιβλίοις. αἱ δὲ λοιπαὶ τέσσαρες ὕμνους εἰς τὸν θεὸν καὶ τοῖς ἀνθρώποις ὑποθήκας τοῦ βίου περιέχουσιν, ἀπὸ δὲ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου γέγραπται μὲν ἕκαστα, πίστεως δ' οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν. δῆλον δ' ἐστὶν ἔργῳ, πῶς ἡμεῖς προσίμεν τοῖς ἰδίοις γράμμασι, τοσούτου γάρ αἰῶνος ἤδη παρωχηκότος, οὔτε προσθεῖναι τις οὐδὲν οὔτε ἀφελεῖν αὐτῶν οὔτε μεταθεῖναι τετόλμηκεν«.

Die hier von Josephus genannten 13 Bücher sind: 1. Josua, 2. Richter und Ruth, 3. Samuel, 4. Könige, 5. Chronik, 6. Jesaja, 7. Jeremia und Klagelieder, 8. Ezechiel, 9. Die zwölf kleinen Propheten, 10. Daniel, 11. Esra und Nehemia, 12. Esther, 13. Iob.

Die folgenden vier von Josephus genannten Bücher sind: Psalmen, Sprüche, Koheleth und Hoheslied.

Diese Einteilung ist keine willkürliche, sondern entspricht vollständig der Septuaginta, nach der sich Josephus bekanntlich in jeder Hinsicht richtete. Es ist daher mit Recht von den meisten Exegeten betont worden, dass die Zahl 13 nur dann herauskommt, wenn das Estherbuch mitgezählt wird.

Neteler[1]), Schanz[2]) und andere, haben auf Grund dieser Stelle des Josephus die Behauptung aufgestellt, dass zur Zeit des Josephus das Estherbuch nicht für kanonisch und nicht für prophetisch beglaubigt galt; und zwar schlossen sie dies daraus, dass Josephus Esra und Nehemia, die nach der jüdischen Überlieferung die Anordner des Kanons waren, in die Zeit des Xerxes setzt, die Geschichte Esthers dagegen in die Zeit eines Artaxerxes, bis zu dessen Regierung er die gesicherte Reihenfolge der Propheten reichen lässt, und den er noch obendrein mit Artaxerxes II. identifiziert. Diese gewaltsame chronologische Verschiebung ist nach der Ansicht dieser Gelehrten nur als eine Folge der dogmatischen Theorien über den Kanon erklärlich. Josephus musste das Estherbuch in die Zeit nach Esra und Nehemia setzen, weil seine prophetische Beglaubigung bezweifelt wurde; und dieser Zweifel war nach der Theorie des Josephus nur dann zulässig, wenn es der Zeit nach Esra angehörte. Diese Gelehrten nehmen also mit Bestimmtheit an, dass das Estherbuch während der ersten zwei nachchristlichen Jahrhunderte nicht dem Kanon angehört habe, wie dies auch das Fehlen dieses Buches bei Melito und die talmudische Bestimmung vom Nichtverunreinigen der Hände beweisen sollen.

Allein bei näherer Betrachtung stellt sich dieser so frappierende Syllogismus als von vornherein verfehlt heraus. Der Grund der von Josephus gewählten chronologischen Einteilung ist einfach folgender: Josephus, der wie bekannt immer blindlings der Septuaginta folgt, identifiziert den Achaschwerosch des Buches Esther mit Artaxerxes Longimanus und den Artachschaschta das Buch Esra mit dessen Vater Xerxes, da nun Josephus das Estherbuch als kanonisch und prophetisch beglaubigt kannte, so sah er sich genötigt, die Reihenfolge

---

[1]) Comm. zu Esra, Nehemia und Esther 1878.
[2]) Einl. in das A. T. 1894.

der Propheten bis zu Artaxerxes Longimanus auszudehnen, um sich die prophetische Beglaubigung des Buches erklären zu können. Aus dieser chronologischen Einteilung des Josephus kommt also bei richtiger Logik genau das Gegenteil von dem, was die genannten Gelehrten gefolgert haben, heraus. Aus der genannten Stelle im Buche Contra Apionem geht ferner nicht hervor, dass Josephus Artaxerxes II. gemeint habe. Auch ist nicht der geringste Anhaltspunkt dafür vorhanden, dass Josephus Esra als den Anordner des Kanons bezeichnet habe; diese von Elia Levita im 16. Jahrhundert eingeführte Theorie, welche wahrscheinlich in der Sage von IV Esra c. 14 ihren Grund hat, hat Josephus nicht zugrunde gelegt. Die Stelle in Josephus beweist vielmehr zwingend, dass das Estherbuch zu seiner Zeit als kanonisch galt.

Viele Exegeten, so Robertson Smith[1]) und andere glauben, dass in Esther IX, zwei gleichwertige Gebote angeordnet wurden, nämlich die Purimfeier und der vorhergehende Fasttag. Daher vermissen sie bei Josephus die Erwähnung dieses Fastens. Demgegenüber ist es nicht überflüssig, hier darauf hinzuweisen, dass im alten Judentum ein solches Fastengebot nicht bekannt gewesen zu sein scheint. In der gesamten talmudischen Literatur, sowohl der babylonischen als der jerusalemischen, findet sich nichts davon. Zum erstenmal wird ein Purimfasten im Traktat Soferim XVII, 4 (im 7. Jahrhundert) erwähnt, und dort wird deutlich erzählt, dass die palästinischen Rabbinen wegen des Nikanor-Tages nach Purim fasten. Noch Rabbi Serachja ha-Levi aus Narbonne (12. Jahrhundert) bezeichnet es direkt als ein Verbot, am 13. Adar zu fasten (Vrgl. Maor zu Megilla I, Schluss). Nachmanides (13. Jahrhundert) hält das Fasten am 13. Adar für erlaubt, bezeugt aber, dass die Alten überhaupt nicht fasteten (Milchamoth, Megilla ibid.). Auch aus

[1]) Das A. T. S. 170.

Jeruschalmi Thaanith II, 5, 13 und Babli Thaanith 18 b geht deutlich hervor, dass in der talmudischen Zeit ein Fasttag am 13. Adar gar nicht bekannt war. Rabbi Achai in seinem Buche Scheëltot (8. Jahrhundert) und später Rabbenu Tam, der Enkel Raschis, bemühen sich, für dieses Fasten einen Anhaltspunkt im Talmud zu finden; es gelingt ihnen aber nur scheinbar. Vgl. ferner Babli Megilla 16b.

III.

Mit mehr Recht wird auf das Fehlen des Estherbuches in der Aufzählung der kanonischen Bücher beim Bischof Melito von Sardes, der ums Jahr 170 n. Ch., bei den jüdischen Gelehrten sich über den alttestamentlichen Canon Belehrung geholt haben soll, hingewiesen. Melito erzählt nämlich folgendes: „מלטון לאנסמות אחי שלם. מטל דזבנתא סניאתא אפיסת בחפיטותה דאית לך מטל מלתא דאעבד לך לוקטא מן נמוסא ומן נביא על פרוקן ועל כלה הימנתון, ותוב דצבית דתאלף על כתבא עתיקא חתיתאית דכמא הוין במנינא, ואלין אנון בתר בתר, אתבטל לי דהי הדא אעבד דמפיס הוית בחפיטתך דעל המנותא ועל יולפנה דמלתא, ויתיר מן כלמדם לחובה דאלהא מורב אנת, ועל אפי חיא דלעלם מתכתש אנת. כד סלקת הכיל למדנחא, ומטית עדמא לה לאתרא דבה אתכרזו ואסתערו, וילפת בבטילתא על כתבא דדיתקא עתיקתא, רשמת וסהרת אנון לך. ואתיהון שמהיהון הלין: דמשה חמשא. ברית ומפקנא. ומנינא ודכהנא ותנין נמוסא. ותוב דיהושע בר נון. וספר דינא ורעות. וספר מלכא ארבעא, ספר דבר ימין תרין. ומזמורא דדוד ודשליטון. מלתא דהיי הכמתא וקוהלת וזמירת זמירתא, ואיוב. ודנביא אשעיא וארמיא. ותרי עסר נביא אכחדא. ודניאל וחזקיאל ועזרא. דמנהון מן הלין עבדת לוקטא וספת בשתא מאמרין, הלין כלהין דמליטון“.[1]) »Meliton seinem Bruder Onesimus, Frieden: Weil du mich vielmals überredet hast mit deinem Eifer für das Wort, dass ich dir Sammlungen vom Gesetz und von den Propheten, über unseren Erlöser und über unseren ganzen Glauben, machen sollte, und ferner weil du über die alten Schriften genau wissen wolltest, wie viele sie sind an Zahl und wie sie aufeinander folgen, so sorge ich, dass ich das tue, weil ich vertraue auf deinen Glaubens-

[1]) Vgl. Euseb. Hist. Eccl. IV, 26. Edit. Merx London 189.

eifer und wegen der Lehre des Wortes, dass du Gottesliebe vermehrst und für das ewige Leben streitest. Als ich nach Osten ging, da kam ich bis zu dem Orte, wo sie verkündet wurden, und lernte sorgfältig über die Schriften des Alten Bundes, verzeichnete und schickte sie dir, indem ihre Namen diese sind, des Moses fünf, Schöpfung, Auszug, Zahl und Priester, und das zweite Gesetz, und ferner des Josua bar Nun, das Buch der Richter und Ruth, vier Bücher der Könige, zwei Bücher der Chronik, die Psalmen Davids, und des Salomo, die Weisheitssprüche, Koheleth, Hoheslied und Ijob, des Jesaja und Jeremia und die zwölf Propheten zusammen, Daniel, Cheskiel und Esra, von welchen ich die Sammlung machte und sie in sechs Teile setzte. Dies alles von Meliton«.

Dieser Bericht ist, obgleich wir ihn nur durch Eusebius, also nicht im Original besitzen, allerdings etwas frappierend. Jedoch darf auch hier nicht übersehen werden, dass sowohl die Namen der biblischen Bücher, wie sie Melito nennt, als auch die von ihm angewandte Reihenfolge, mit Entschiedenheit darauf hinweisen, dass hier die Septuaginta, und nicht die hebräische Bibel, zugrunde liegt. Melito kann also diese Erkundigung nicht bei den damaligen jüdischen Gelehrten eingezogen haben, wie allgemein behauptet wird, sondern von den in Jerusalem wohnenden Judenchristen, für die die griechische Bibel ganz allein Geltung hatte. In diesen Kreisen mag das Estherbuch, wohl seines profanen Charakters wegen, als nicht zu den heiligen Büchern gehörig, gezählt worden sein. Das beweist aber durchaus noch nicht, dass sie es für nichtauthentisch hielten. Haben ja auch noch später im 4. und 6. Jahrhundert mehrere christliche Gelehrte lediglich aus diesen Profanitätsgründen den biblischen Wert dieses Buches nicht zugeben wollen.

Wie unzuverlässig aber die bei Eusebius mitgeteilten Bruchstücke der altchristlichen Literatur bezüglich derartiger Aufzählungen gerade ihres fragmentarischen Charakters

wegen, sind, beweist in der eklatantesten Weise sein Bericht über die Aufzählung der alttestamentlichen Bücher bei Origenes. Dort heisst es: כד דין רשם הוא למזמרא הו קרמיא סם הוה מנינא דחושבנא דכתבא קדישא דדיתקא עתיקתא. אמר דין הכנא . . . . דולאלם דנודע דכתבא דמתקבלין איך דאשלמו לן עבריא, הוין עסרין ותרין איך מנינא דכתיבתא דלהון. ומן בתר כן אוסף ואמר: דאיתהון לם עסרין ותרין כתבין בית עבריא הלין הדא דמתקריא לותן בריתא לות עבריא רשה דכתבא מתקריא, הנו דין ברישית. ומפקנא מתקרא בעבריא ואלמאות דאיתוהי פושקה, והלין שמהא. דכהנא דין ויקרא, הנא דין וקרא. . . . למנינא דין קרא אמספקודים . . . לתרין נמוסא דין אל הדברים. הנו דין הלין פתגמא. לישוע ברה דנון יסואבנון, ודינא ורעות מתקרין אחוספטים. ספר מלכא דין תרין מתקרין אנא . דבריטין חד, הנא דין מלא דיומתא . ועזרא תרין דמתאמר לוהון אחיעזרא דמתקרא עזורא . ספרא דמזמורא דמתקרא ספר תלים . ומתלא דשליטון מתקרין מלות . ואקלסיסתום דמתקרא קוהלת . ותשבחת תשבחתא קרין סיר סירים . אשעיא יאסיא . ארמיא עם אוליתא דלה אחרמיא . דניאל דניאל[1] חזקיאל . חזקיאל חזקיאל. איוב איוב. אסתר אסתר.« (Als er den ersten Psalm schrieb, setzte er die Zahl der heiligen Schriften des Alten Bundes zusammen. Er sagte: Wir machen bekannt, dass die Schriften, welche wir von den Ebräern angenommen haben, 22 sind nach der Zahl ihrer Buchstaben. Nachher sagte er: es sind zweiundzwanzig Schriften bei den Ebräern; was bei uns Schöpfung genannt wird, wird bei den Ebräern nach dem Anfang der Schrift benannt, das ist Breschit; der Auszug wird bei den Ebräern Weelemaus, das ist die Auslegung: »und diese sind die Namen« genannt; die Priester, das ist Wajjikra, das heisst: und er rief; die Zahl nennen sie Amespekudim [= חומש הפקודים]; das zweite Gesetz Eledebarim, das heisst das sind die Worte; den Josua Sohn des Nun nennen sie Josuabinun; Richter und Ruth werden genannt Aschusptim; die zwei Bücher der Könige werden genannt... Dibrejamin, das heisst die Worte der Tage; Esra zwei, das bei ihnen gesagt wird Achiesra, das genannt wird Hilfe; das Buch der Gesänge, das genannt wird Sefer Tillim;

[1]) Vrgl. Euseb. ibid. Apendix 415. 6. 25.

die Sprüche Salomos werden genannt Miloth [?] Ecclesiastes wird genannt Koheleth; Lied der Lieder wird genannt Sirsirim; Isaia Jisaja, Irmia mit seinen Klageliedern Acharmea, Daniel Daniil, Chaskiil Chaskiil, Ijob Ijob, Esther Esther.«

Hier sollen nun nach der Angabe des Origenes selbst 22 Bücher folgen, aber in Wirklichkeit sind es nur 21, da er doch Jeremias und Klagelieder als ein Buch zählt; und sollten diese selbst als zwei Bücher gezählt werden, so wäre es doch undenkbar, dass Origenes die zwölf kleinen Propheten nicht als kanonisch mitgezählt hätte.

Bemerkenswert ist auch, dass die Peschitta, die sich auch nach der hebräischen Bibel richtet, kein einziges Apokryphon kennt, das Estherbuch aber unter den biblischen Büchern nennt.

IV.

Von weit grösserer Bedeutung sind die direkten Zeugnisse über die Beurteilung des Estherbuches seitens der Rabbinen, die in der talmudischen Literatur selbst enthalten sind, sie lauten folgendermassen. (Vgl. Jeruschalmi Megilla 1, 5): מה עשו מרדכי ואסתר כתבו אגרת ושלחו לרבותינו שכן אמרו מקבלים אתם עליכם שני ימים הללו בכל שנה ושנה, אמרו להן לא דינו הצרות הבאים עלינו אלא שאתם רוצים להוסיף עלינו עוד צרתו של המן, חזרו וכתבו להן אגרת שניה ה"ד לקיים עליהם את אגרת הפורים הזאת השניה, מה היה כתוב בה אם מדבר זה אתם מתיראים הרי היא כתובה ומעלה בארכים. הלא הם כתובים על ספר ד"ה וגו'. ר' שמואל בר נחמן בשם ר' יונתן שמנים וחמשה זקנים ומהם שלשים וכמה נביאים היו מצערים על הדבר הזה אמרו כתיב אלה המצות וגו'. אלה המצות שנצטוינו מפי משה, כך אמר לנו משה אין נביא אחר

[1]) Die Beurteilung des Estherbuches seitens der späteren christlichen Gelehrten wie Athanasius, und im Verzeichnis des Jambl. ad Seleucum, sowie in der Synopsis scripturae sacrae und bei Junilius in Instituta regularia divinae legis, kommen für unsere Darstellung nicht in Betracht, da diese Gelehrten nicht unter jüdischem Einfluss standen. Sie bezeugen umgekehrt, dass bei den Juden das Buch kanonisch ist. Übrigens stammen diese Urteile aus dem 4. bis 6. nachchristlichen Jahrhundert.

עתיד לחדש לכם דבר מעתה. ומרדכי ואסתר מבקשים לחדש לנו דבר. לא זזו משם נושאים ונותנים בדבר עד שהאיר הקב"ה את עיניהם ומצאו אותה כתובה בתורה בנביאים ובכתובים, ה"ד כתוב זאת זכרון בספר, זאת תורה דכתיב וזאת התורה אשר שם משה וגו', זכרון אלו נביאים דכתיב ויקשב ד' וישמע ויכתב בספר זכרון לפניו וגו', בספר אלו כתובים דכתיב ונכתב בספר וגו'". »Was taten Mordechai und Esther? Sie schrieben einen Brief und sandten ihn an unsere Lehrer; denn so sagten sie: nehmet auf euch diese beiden Tage in jedem Jahre, da antworteten diese: genügen uns denn nicht die Leiden, die über uns gekommen sind und ihr wollt uns noch das Leiden Hamans hinzufügen? Nachher schrieben sie (Mordechai und Esther) einen zweiten Brief, wie es geschrieben steht (Esther IX, 29), dass man diesen zweiten Purimbrief als Ordnung feststelle. Was stand darin geschrieben? Wenn ihr davor fürchtet, so ist dies schon beschrieben und enthalten in den Archiven. Steht es denn nicht geschrieben in dem Buche der Zeitgeschichte der Könige Mediens und Persiens (Esther X, 2)? Rabbi Samuel bar Nachman im Namen Rabbi Jonathans sprach: 85 Älteste, und von ihnen 30 und etliche Propheten, kränkten sich über diese Sache; sie sagten: es stehe geschrieben, diese sind die Gebote usw. (Lev. 27, 34), diese sind die Gebote, die uns anbefohlen sind, von Mose. So hat uns Moses gesagt: es darf kein anderer Prophet euch von jetzt an etwas Neues hinzufügen; Mordechai und Esther aber wollen uns ja Neues hinzutun. Sie wichen jedoch nicht von der Stelle und verhandelten über diese Sache, bis Gott ihnen die Augen erleuchtete, und sie es in der Thora in den Propheten und in den Ketubim geschrieben fanden, wie geschrieben steht (Exod 17, 14). Schreibe dieses zum Andenken in ein Buch: mit »dieses« ist die Thora gemeint, denn es heisst (Deuter. 4, 44): »und dieses ist die Thora, welche Moses den Kindern Israels vorgelegt hatte«; mit »Andenken« sind die Propheten gemeint, denn es heisst (Mal. 3, 16): »Gott vernahm es und hörte es, und es wurde in das Buch des

Andenkens geschrieben«; mit »in ein Buch« sind die Ketubim gemeint, denn es heisst (Esther IX, 32) »und es wurde eingeschrieben in ein Buch.«

Derselbe Bericht, von einigen nicht nennenswerten Abweichungen abgesehen, findet sich auch in Midrasch Ruth III.

Hingegen lautet der Bericht in Babli Megilla 7 a folgendermassen: שלחה להם אסתר קבעוני לדורות. שלחו לה קנאה את מעוררת עלינו בין האומות. שלחה להם בבר כתובה אני על ספר ד״ה למלכי מדי ופרס. שלחה להם אסתר כתבוני לדורות שלחו לה הלא כתבתי לך שלשים ולא רבעים עד שמצאו לה מקרא כתוב בתורה. כתוב זאת זכרון בספר. זאת תורה ומשנה תורה, זכרון אלו נביאים, בספר מה שכתוב במגלה. »Esther sandte zu ihnen (zu den Gesetzeslehrern): Bestimmet mich für die zukünftigen Geschlechter; diese antworteten ihr, du erweckst damit Hass gegen uns bei den Völkern; darauf antwortete sie, ich bin schon beschrieben in den Geschichtsbüchern der Meder und Perser. Esther sandte zu ihnen: schreibet mich auf für die künftigen Geschlechter; sie antworteten ihr: »siehe ich habe dir schon dreifach geschrieben« (Spr. 22,20): dreifach und nicht vierfach: bis sie einen Vers in der Thora fanden (Exod 17,14) Schreibe dir dies zum Andenken in ein Buch. »Dies« ist die Thora und Deutronomium »Andenken« sind die Propheten »in ein Buch« ist die Megilla.«

Sehen wir nun zu, was aus diesen Erzählungen für die Beurteilung des Estherbuches zu entnehmen ist. Es braucht kaum hervorgehoben zu werden, dass es für unsere Untersuchung ganz gleichgültig ist, ob diese Erzählungen ganz oder halb oder garnicht historisch sind. Die Ansicht des Erzählers, der, falls diese Berichte unhistorisch sind, die Aufnahme des Estherbuches und des Purimfestes so darzustellen suchte, interessiert uns hier nicht minder als die der ältern Gesetzeslehrer, die nach diesen Erzählungen ihre Meinung kundtun.

Was nun beim Durchlesen dieser Erzählungen, deren Variirung in den palästinensischen und babylonischen Wiedergaben schon ein hohes Alter voraussetzt, sofort auffällt, ist folgendes: Zunächst ist es ganz unbegreiflich, wie die Ältesten sich den Anschein geben konnten, als hätten sie in dieser eigentümlichen Deutung eines Verses die Lösung eines Problems, welches ihnen die grössten Schwierigkeiten bot, mit einem Male gefunden. Bedurfte es denn erst einer höheren Erleuchtung, um durch ein scheinbar rein haggadisches Wortspiel einen Vers das sagen zu lassen, was ihrer Tendenz entsprach? Wie konnten ferner dieselben Männer, die den Grundsatz zitieren, dass nach Moses keine religiösen Neuerungen eingeführt werden dürfen, sich berechtigt halten, auf ein Wortspiel hin diesem Grundsatz zuwiderzuhandeln? Endlich, wie soll man sich in diesen sich widersprechenden Berichten zurechtfinden? Nach dem Jeruschalmi fanden sie in dem Verse eine Andeutung für die Einsetzung des Purimfestes, nach dem Babli hingegen bezeugte dieser Vers die Aufnahme des Estherbuches in die Bibel. Welcher von beiden Berichten ist der richtige?

Im Buche Netiboth Olam v. Hirsch Katzenellenbogen wird es versucht, diesen Widerspruch zu lösen. Aber die Ausführungen versteigen sich in eine allegorische Wortgrübelei, welche als richtige Lösung nicht angesehen werden kann.

R. Samuel Edels zu Megilla 7 a, scheint den jerusalemischen Bericht für den richtigen zu halten, indem er annimmt, der Jeruschalmi spreche ebenfalls nur von der Kanonisierung des Buches. Ferner meint er, der Babli habe deshalb den Bericht von dem Ärgernis der Alten über die religiöse Neuerung weggelassen, weil er in der Kanonisierung eines Buches keine religiöse Neuerung erblicken konnte.

Diese Erklärung ist jedoch nichts weniger als einleuchtend; denn die Bemerkung des Jeruschalmi אין נביא

רשאי לחדש דבר »Kein Prophet (nach Moses) darf Gesetzesneuerungen machen,« lässt sich ungezwungenerweise nur auf die Einsetzung eines Festes, nicht aber auf die kanonische Aufnahme eines Buches beziehen. Alle Propheten nach Moses haben ja ihre Schriften in den Kanon aufnehmen lassen. Ferner bleibt es, nach unserem Autor, der den Jeruschalmi nur auf die Kanonisierungsfrage bezieht, unbegreiflich, warum der Jeruschalmi den Einwand von ולא שלשים רבעים unerwähnt lässt?

Kahana in seinem מבוא למגלת אסתר 1878, meint, der Bericht des Babli sei entschieden der echtere, weil die aus den Worten "כתוב זאת זכרון„ entnommene Andeutung sich nur auf das biblische Niederschreiben des Buches, nicht aber auf eine Einsetzung des Festes beziehen könnte. Frankel dagegen möchte MS. 1871, den Jeruschalmibericht für den korrekteren ansehen, weil dieser Bericht im Midrasch Ruth III eine Parallele hat.

Eine tiefere Betrachtung dürfte jedoch zeigen, dass zwischen den beiden talmudischen Erzählungen kein Widerspruch besteht und dass sämtliche genannte Schwierigkeiten leicht zu beseitigen sind. Gehen wir zuerst auf die Version des Babli ein.

Raschi mit seiner Interpretation zu Megilla 7a: שלשים. ולא רבעים בשלשה מקומות יש לנו להזכיר מלחמת עמלק בספר ואלה שמות י"ז ובמשנה תורה כ"ה ובספר שמואל א' ט"ו ואי אתה רשאי לרבעו. »Dreifach und nicht vierfach,« das heisst nur dreifach darf der Krieg gegen Amalek erwähnt werden aber nicht vierfach, und zwar in Exod. 17, in Deutr. 25 und in 1 Sam. 15, »du darfst ihn aber nicht vierfach erwähnen« gewährt nicht die geringste Befriedigung; denn man wüsste erstens gar keinen Grund, warum die Geschichte Amaleks nur dreimal und nicht viermal erwähnt werden durfte, und zweitens kann obgenannter Vers in Spr. 22,20, wie schon von R. Jacob Josia in seinem פני יהושע zur Stelle Babli Megilla ibid. richtig bemerkt wird, seinem Zusammenhange nach keines-

falls auf Amalek bezogen werden, selbst in homiletischer Weise nicht. Drittens scheint Raschi übersehen zu haben, dass in 1 Chr. 4, 41—43 die Vertilgung des kleinen Überrestes des Amalekiterstammes ausführlich mitgeteilt wird, also auch ohne das Estherbuch die Amalekitervernichtung schon viermal in der Bibel erwähnt war. Was aber nach Raschis Auffassung den Sinn dieser talmudischen Erzählung am meisten unverständlich macht, ist das, worauf R. Arjeh Loeb in seinem מורי אבן fol. 175. in scharfsinniger Weise die Aufmerksamkeit lenkt. Es wird dort nämlich gefragt: Was haben die Gesetzeslehrer durch die göttliche Erleuchtung mehr erfahren als sie schon vorher wussten? Die Erleuchtung brachte sie darauf, die 3 Worte „זאת, זכרון, בספר" auf eine dreifache Niederschreibung der Vernichtung Amaleks in die Bibel zu beziehen; aber sie sagten ja schon selbst in ihrem Einwande: nur dreifach und nicht vierfach soll die Vertilgung Amaleks erwähnt werden: worin besteht also die neue Aufklärung durch die göttliche Erleuchtung? Was die sonstigen Schwierigkeiten betrifft, nämlich den Widerspruch zwischen den beiden Berichten, und ferner wie man sich mit Hilfe eines Wortspieles über einen feststehenden Grundsatz hinwegsetzen darf, darüber lässt kein talmudischer Kommentar etwas hören.

Wir glauben jedoch diese sämtlichen Schwierigkeiten aus dem Wege schaffen zu können mit Zuhilfenahme folgender zwei Momente, die uns Aufklärung über das Ganze verschaffen.

1. In den dem oben zitierten Satze in Spr. 22, 20, vorangehenden Versen wird ausschliesslich vom Lobe der Worte der Weisen und von ihrer Unschätzbarkeit gesprochen und es wird gemahnt, sich dieselben zur Richtschnur fürs ganze Leben zu nehmen. Hierauf folgt dann der in Rede stehender Vers, der denselben Gedanken weiterführt, indem er sagt: „הלא כתבתי לך שלשים" »Siehe, ich habe sie (nämlich die Worte der Weisen) dir schon drei-

fach hingeschrieben« worauf dann der Midrasch Rabba zur Stelle trefflich bemerkt: »dreifach,« nämlich in Thora, Nebiim und Ketubim.

2. Wenn man die Entwicklung talmudischer Gesetzesbestimmungen hinsichtlich ihrer Klassifizierung in "דאורייתא" = »pentateuchische und prophetische« und "דרבנן" = »rabbinische« kritisch prüft, so findet man, dass zur ersteren Klasse nicht nur solche gezählt werden, die aus den Worten Moses und der Propheten wörtlich herausgelesen werden, sondern auch solche, die nur ihrem Geiste und ihrer Tendenz nach einem biblischen Gebote entsprechen. So wird zum Beispiel in Babli Thaanith 28 b als selbstverständlich vorausgesetzt, dass 'הלל דחנוכה דאורייתא', »das Rezitieren der Hallelhymne (Psalm 113—118) am Makkabäerfeste ein biblisches Gebot sei« wozu Raschi mit Recht bemerkt: "הלל דר"ח לאו דאוריתא אבל הלל דחנוכה ודאי דאוריתא, דכיון דנביאים תקנוהו שיהיו אומרים אתו על כל פרק ועל כל צרה שלא תבוא, וכשנגאלים יהיו אומרים אתו על גאולתן, כדאורייתא דמי". »Das Rezitieren des Hallel an den Neumondstagen ist nicht als prophetisches Gebot anzusehen, wohl aber das Hallel am Chanukah; denn da die Propheten angeordnet haben, dass es bei jeder Erlösung aus einer Not gesagt werde, und das wird bei der zukünftigen Erlösung der Fall sein, so ist es als biblisch anzusehen« (Vrgl. auch Babli Pessachim 117 a).

Mit demselben Recht nennt der Talmud auch die Segenssprüche nach dem Essen "ברכת המזון דאורייתא", weil sie auf Grund der Worte in Deuteronomium 8, 10 ואכלת ושבעת וברכת את ד' אלהיך וגו'" angeordnet sind. Vrgl. ferner die Bestimmungen über die nationalen Trauertage mit Berücksichtigung von Ezechiel 24, 2 כתוב לך את עצם היום הזה סמך מלך בבל על ירושלים Schreibe dir diesen Tag auf, an diesem Tage hat der König von Babylon Jerusalem belagert.«

Versuchen wir nun dieses Ergebnis auf unsere talmudischen Erzählungen anzuwenden, so finden wir hier denselben Gedanken noch deutlicher als anderswo. Das

pentateuchische Gebot in Exod. 17, 14 כתוב זאת זכרון בספר, schreibe dieses zum Andenken in das Buch« enthält eine klare und deutliche Antwort auf die Frage, welche die Gesetzeslehrer beschäftigte; denn, wenn die Thora befiehlt, jenes Freudenereignis zum Andenken für die Zukunft niederzuschreiben, so konnten die Gesetzeslehrer wirklich hierin eine Kundgebung des göttlichen Willens, jedes Freudenereignis zur dauernden Erinnerung für die Zukunft niederzuschreiben, erblicken. Wir verstehen es daher sehr wohl, dass der Erzähler die Erfassung des in diesem pentateuchischen Gebote enthaltenen Gedankens als eine »göttliche Erleuchtung« bezeichnen konnte. Das um diesen Gedanken gesponnene Wortspiel ist die homiletische und haggadische Schale, wie wir sie oft als die äussere Fassung einer religiösen, ethischen und philosophischen Idee im Talmud finden. Nach dieser Auffassung ist es also nicht ein leeres Wortspiel, auf Grund dessen die Gesetzeslehrer einem feststehenden Grundsatze zuwidergehandelt hätten, sondern ein rein logischer Vernunftschluss, der neben jenem Grundsatze seine volle Berechtigung hat.

Fassen wir nun die beiden vorausgeschickten Momente ins Auge, so bekommen die genannten Erzählungen im Talmud eine ganz neue Fassung. Der Babli erzählt somit zweifaches: Esther bat zuerst um Einsetzung einer Purimfeier „קבעוני לדורות". Diese Bitte wurde zuerst abschlägig beschieden, aus Furcht, die Perser könnten ihnen deswegen grollen. Esther erwiderte: man möge auf diese Befürchtung keinen Wert legen, da diese Geschichte bereits in die Annalen (der Perser) Aufnahme gefunden habe. Esther bat ferner: man möge ihre Geschichte in den Kanon aufnehmen, „כתבוני בספר" (so die Leseart im עין יעקב statt כתבוני לדורות). Auch diese zweite Bitte wurde ihr zuerst verweigert, mit der Begründung: sie müssten sonst noch eine vierte Klasse zu den drei Abteilungen der Bibel hinzufügen, wozu sie sich aber nicht für berechtigt hielten; da eine alte Über-

lieferung, welche in dem Satze „הלא כתבתי לך שלשים" ihre Andeutung hat, es ihnen verbietet, mehr als eine dreiklassige Bibel zu haben. Dieses Büchlein aber, in die dreiklassige Bibel aufzunehmen, dafür sahen sie den Grund nicht ein. Erst nach langem Forschen fanden sie, dass mit Rücksicht auf das allgemein aufzufassende Gebot von „כתוב זאת זכרון בספר" die Aufnahme dieses Büchleins in die dreiklassige Bibel wohl zulässig sei.

Hierdurch finden die seit einem Jahrtausend missverstandenen talmudischen Erzählungen ihre restlose Erklärung. Auch besteht gar kein Widerspruch zwischen dem Babli und Jeruschalmi mehr, da Jeruschalmi nur von der Einsetzung des Festes spricht, während im Babli in kürzerer Form vom Feste und vom Buche berichtet wird.[1])

[1]) So erklärt es sich auch, wieso sich unsere Erzähler die Einsetzung des Makkabäerfestes ohne Widerstand dachten, weil sie eben später durch die Allgemeinfassung des Gebotes von Exod. 17, 14 alles ähnliche für erlaubt hielten. Dass trotz der Ausdehnung dieses Gebotes die Makkabäergeschichte nicht der Kanonisierung gewürdigt wurde, ist ebenso wie das Nichtvorlesen dieser Geschichte am Makkabäerfeste lediglich als eine Folge der im letzten vorchristlichen Jahrhundert allmählich erwachsenen Aversion gegen die Makkabäerdynastie anzusehen (Vrgl. auch Marti, Geschichte der israelitischen Religion 1903, 276). Eine Folge dieser Aversion ist auch die von Babli Sabbath 25 a ausgehende und durchs ganze Mittelalter hindurch stets gehegte Bestrebung, den Volkskreisen kaum etwas von den glänzenden Makkabäertaten zu berichten und die ganze Chanukkahfeier lediglich als eine Erinnerung an die Legende vom Ölkrüglein zu bezeichnen.

(Schluss folgt.)

Die Entstehung und Entwicklung des Apostolats im Judentum.

Von **Hermann Vogelstein.**

Harnack hat in seinem Werke »Mission und Ausbreitung des Christentums« S. 237 ff. den Zusammenhang des Apostolats im Urchristentum mit den jüdischen Aposteln kurz erörtert. Hieran anknüpfend, hat neuerdings S. Krauss in der JQR. XVII. 370 ff. den jüdischen Aposteln eine eigene Abhandlung gewidmet[1]). Krauss bringt eine Anzahl guter und wertvoller Notizen bei; aber er stellt keine selbständige Untersuchung über Grundlage, Inhalt und Entwicklung des Apostolats im Judentum an, sondern hält sich im allgemeinen an die ziemlich willkürlich herausgegriffenen, teilweise nicht das Wesentliche treffenden Merkmale, die Harnack angegeben hat. Infolgedessen kommt er nicht zu einem klaren Resultat. Eine erneute Untersuchung erscheint daher gerechtfertigt und notwendig.

Die Kirchenväter und der Codex Theodosianus erwähnen Apostel der Juden und geben ausdrücklich Apostel als den bei den Juden üblichen Namen für diese Sendboten an[2]). In der erhaltenen jüdischen Literatur in griechischer Sprache kommt der Name nicht vor; die einzige jüdische Quelle ist die bekannte lateinische Grabinschrift in Venosa[3]). Im talmudischen Schrifttum findet sich das

[1]) Krauss irrt, wenn er meint (S. 371) dass von christlichen Gelehrten ausser Harnack die Frage der jüdischen Apostel noch gar nicht erörtert ist. Es sei nur auf Lightfoot, Saint Pauls epistle to the Galatians, 10. Aufl., p. 92 ff., Seufert, Ursprung und Bedeutung des Apostolats S. 6 ff., Schürer, Gesch. des jüd. Volkes (3 Aufl.) III 77, sowie auf Harnacks Untersuchungen in seiner Ausgabe der Lehre der zwölf Apostel (1884) S. 93 ff. u. a. hingewiesen.

[2]) Justin, Dial. § 17. 108; Euseb. in Jes. 18, 1 f.; Epiphan, adv. Haer. 30, 4. 11; Hieron. ad Gal. 1,1; cod. Theod. XVI 8,14. Allerdings kommt bei Justin der Ausdruck Apostel nicht vor.

[3]) Hirschfeld, Bullettino dell' instituto di corrisp. archeol. 1867

Wort Apostel nicht. Da nun der Apostolat eine bedeutsame Institution innerhalb des Judentums darstellt, ist es völlig ausgeschlossen, dass er in der talmudischen Literatur unerwähnt sein sollte. Es gilt sonach einmal die entsprechende Amtsbezeichnung im talmudischen Schrifttum aufzufinden und sodann den Charakter des Amtes, seine geschichtliche Entwicklung und die Stellung der zu diesem Amt ausersehenen Personen festzustellen.

Den aramäischen Namen dieser Amtspersonen gibt Hieronymus an. Sein Silas ist das aramäische שליחא[1]). Dieses Wort, bez. die entsprechende hebräische Form שליח (und שלוח) kommt im Talmud in zwiefacher Bedeutung vor; einmal als »Bote« und sodann als juristischer terminus technicus in der Bedeutung »Bevollmächtigter, Mandatar,« der ein bestimmtes Rechtsgeschäft, für welches er bevollmächtigt ist, mit gleicher Rechtskraft wie der Auftraggeber selbst, der nicht anwesend sein kann oder will, vollzieht. (שלוחו של אדם כמותו; Mechiltha zu Exod. 12, 3; bab. Kidd. 41 b[2]). Die genaueren Bestimmungen und die juristische Abgrenzung des Begriffs sind für unsere Untertersuchung unerheblich. Erwähnt sei nur der Rechtsgrundsatz, dass der שליח in keiner Weise über die ihm erteilte Vollmacht hinausgehen darf; sonst ist das von ihm vollzogene Rechtsgeschäft null und nichtig oder wenigstens

p. 152; Ascoli, Iscrizioni inedite o mal note (in Atti del IV congresso intern. degli orientalisti vol I) p 293; CIL IX n 648. 6220.

[1]) Hieron. ad Galatas 1, 1 (opp. ed. Vallarsi tom VII p 374): Apostolus autem, hoc est missus, Hebraeorum proprie vocabulum est, quod Silas quoque sonat, cui a mittendo missi nomen impositum est. Aiunt Hebraei inter ipsos quoque prophetas et sanctos viros esse quosdam, qui et prophetae et apostoli sint, alios vero qui tantum prophetae etc.; vgl. Krauss in JQR VI 230, XVII 370.

[2]) Unrichtig ist die Wiedergabe bei Bloch (der Vertrag nach mos.-talm. Recht S. 60 f.) der שליחות mit Botschaft, הרשאה mit Bevollmächtigung wiedergibt. Vielmehr ist שליחות die Bevollmächtigung zu irgend einem Rechtsgeschäft, הרשאה an den angezogenen Stellen die Prozessvollmacht.

für den Auftraggeber nicht bindend, während der שליח haftbar bleibt[1]). Zu bemerken ist ferner der Sprachgebrauch der juristischen Terminologie »einen Bevollmächtigten ernennen« עשה שליח, während »einen Boten aussenden« שלח שליח heisst.

In die Kategorie dieser Rechtsinstitution sind die von der Behörde ausgesandten שליחים einzufügen. Sie sind demnach Männer, die von der Behörde mit einem bestimmten Mandat ausgesandt, für die Dauer dieses Mandats gewisse amtliche Befugnisse erhalten, deren sie zur Erfüllung ihres Auftrags bedürfen, die ihnen jedoch sonst nicht zukommen. In der Amtsbezeichnung שליח kommt die zeitliche Begrenzung ebenso wie die räumliche Beschränkung zum Ausdruck. Das Amt war kein dauerndes und wurde nicht am Sitze der ernennenden Behörde ausgeübt, ebenso wenig wie etwa jemand für seinen fern vom Sitze der ernennenden Behörde liegenden ständigen Wohnort zum שליח bestellt wurde; vielmehr wurde der שליח vom Sitze der ernennenden Behörde nach auswärts gesandt.

Diese Begriffsbestimmungen, die von dem allgemein juristischen Terminus שליח ausgehen, werden durch alle Stellen, die von dem Apostolat handeln, durchaus bestätigt. Für unsere Untersuchung kommen als wesentlich nur in Betracht einmal die Abgeordneten der religiösen Zentralbehörde und sodann die Abgeordneten der einzelnen Gemeinden.

Die Institution der Apostel reicht bis tief in die soferische Zeit zurück. Hier bereits begegnet uns zwar nicht das Nomen שליח, wohl aber das Verbum שלח in prägnanter Bedeutung. II. Chron. 17, 7—9 wird berichtet, dass Josaphat 5 Beamte, 9 Leviten und 2 Priester ausgesandt habe (שלח), »um in den Städten Judas zu lehren«. Der Unterschied in der Bedeutung des Wortes שלח an dieser Stelle von der Bedeutung in den prophetischen Büchern ist klar. Von den

[1]) Kethubb. 99 b.

Propheten gebraucht, bezeichnet es den konkreten prophetischen Auftrag, der ihnen von Gott erteilt wird, während der Charakter ihres prophetischen Berufs dadurch in keiner Weise alteriert wird[1]). Anders in der Chronik. Die von Josaphat ausgesandten Männer erhalten eben jetzt durch diese Entsendung (שלח) vom Könige ein Mandat, das sie vorher nicht gehabt hatten. Diese prägnante Bedeutung von שלח tritt noch schärfer hervor durch die notwendig gebotene Vergleichung mit II. Chron. 19,5 ff.: »Josaphat bestellte Richter im Lande in allen festen Städten Judas, Stadt für Stadt .... Und auch in Jerusalem bestellte Josaphat von den Leviten und den Priestern und den Geschlechtshäuptern zum Gericht des Ewigen und für Streitsachen usw.« Ein zwiefacher Unterschied springt in die Augen. Kap. 17 werden Männer ausgesandt (שלח, ἀπέστειλε) um in den Städten Judas zu lehren; lehrend durchziehen sie das Land. Kap. 19 werden die Richter bestellt (העמיד, κατέστησε) für jede einzelne Stadt und auch für die Hauptstadt Jerusalem. העמיד heisst zu einem dauernden obrigkeitlichen Amt mit festem Amtssitz, der auch am Sitze der ernennenden Behörde sein kann, ernennen. שלח bezeichnet die Übertragung eines einmaligen behördlichen Mandats, zu dessen Ausführung der Beauftragte sich vom Sitze der ernennenden Behörde entfernen muss, dessen Ausführung auch keineswegs an einen bestimmten Ort gebunden zu sein braucht. Das Richteramt ist ein dauerndes Amt, das den dauernden Aufenthalt des Richters an seinem Amtsort erheischt; wer einen Rechtsstreit hat, sucht den Richter auf. Wollte Josaphat für geordnete Rechtspflege sorgen, so musste er Stadt für Stadt Richter be-

[1]) Die Berufung auf die Propheten (wie Justin Dial. 75 auf Jes. 18, 2, Lightfoot p. 93 und Harnack S. 237) ist unzutreffend; s. auch Krauss S. 371.

stellen. Anders der Lehrauftrag des Königs. Nach der Darstellung des Chronisten hat Josaphat die Lehre in das Volk tragen wollen. Sein Auftrag lautet darum ganz allgemein für die Städte Judas, und er wurde ausgeführt, indem die Lehrer durch alle Städte Judas zogen und im Volke lehrten[1]). Hier haben wir also bereits die predigenden (κηρύσσοντες) Apostel, von denen Justin (§. 108) berichtet.

Die Darstellung des Chronisten spiegelt natürlich die Verhältnisse seiner eigenen Zeit wieder, die er auf die frühere Zeit überträgt. Sie verstattet uns daher einen Einblick in die Anfänge des jüdischen Unterrichtswesens in der Zeit der Soferim. Wir haben demnach um die Mitte der soferischen Zeit nicht sowohl an die Errichtung fester Lehrhäuser, als vielmehr an die Unterweisung durch Wanderlehrer zu denken; und zwar kommt hier die älteste Form der religiösen Unterweisung im Judentum, der Lehrvortrag in der Synagoge, die Predigt, in Betracht. Unrichtig ist demnach Bachers Folgerung, der aus dem für Gerichtsbezirk wie für Schulbezirk gebrauchten, aus dem Persischen stammenden Ausdruck פלך auf die Einrichtung von Schulbezirken bereits in der persischen Zeit schliessen will[2]). Wir finden vielmehr zur Zeit des Chronisten, also keinesfalls vor dem Ende der Perserzeit, wohl Gerichtsbezirke, aber noch keine Schulbezirke. Es liegt in der Natur der Sache, dass die Einteilung der Gerichtsbezirke sich eng an die Abgrenzung der Verwaltungsbezirke anlehnte, und dass diese nun allgemein gebräuchliche Einteilung des Landes in späterer Zeit die Grundlage und den Namen für die notwendig werdende Einteilung in Unterrichtsbezirke hergab.

---

[1]) II. Chron. 17,9 ויסבו בכל ערי יהודה וילמדו בעם Falsch ist die Übersetzung «und lehrten das Volk»; s. w. S. 432.

[2]) Bacher, das altjüdische Schulwesen (im Jahrb. f. jüd. Gesch. und Lit. Bd. VII) S. 57.

Auch für die Terminologie des Unterrichtswesens ist die angezogene Chronikstelle von Bedeutung. למד ist hier absolut, d. h. ohne persönliches und sachliches Objekt, in prägnantem Sinne gebraucht, וילמדו בעם »sie lehrten im Volke». In der heiligen Schrift findet sich dieser Gebrauch sonst nur noch ein einzigesmal, in der Überschrift des 60. Psalms (ללמד). Bacher weist nach, dass הגיד und למד in gleicher Bedeutung zur Anknüpfung der Auslegung an den Bibeltext angewendet wurden, bis dann in der Schule Akibas הגיד vollständig durch למד verdrängt wurde. Für beide Worte stellt er die Bedeutung «lehren» fest; zu הגיד ist das Subjekt, also der Lehrende, stets der Bibeltext, während למד daneben auch in der Bedeutung »eine These exegetisch ableiten« mit persönlichem Subjekt vorkommt. Die Bedeutung predigen, bez. Predigt lehnt Bacher für beide Worte ab[1]). Trotzdem werden wir von dieser Bedeutung auszugehen haben. Den Beweis erbringt für die ältere Zeit unsere Chronikstelle; dass dieser Sprachgebrauch sich recht lange erhalten hat, beweist das neue Testament. Im N. T. werden κηρύσσειν und διδάσκειν, die genau dem hebräischen הגיד und למד entsprechen, promiscue gebraucht. In der Sprache der Kirche hat später κηρύσσειν allein die Bedeutung »predigen« erhalten oder vielmehr beibehalten. Dass διδάσκειν im N.T. »predigen« heisst zeigt am besten Matth. 5,2 wo die Bergpredigt eingeführt wird ἐδίδασκεν αὐτούς. Ohne persönliches Objekt findet sich διδάσκειν an einer Reihe von Stellen. Erwähnt seien Marc. 12,35, Luc. 19, 47; 20,1, wo von dem »Lehren« im Tempel, und besonders Marc. 1,23; Luc. 13,10, wo von dem »Lehren« in den Synagogen berichtet wird. Die deutlichste Stelle

[1]) Bacher, Agada der Tannaiten I[2] S. 465 ff; Terminologie der Schriftauslegung S. 30 ff. 96. Gelegentlich sei ein Versehen in Agada S. 470 unten korrigiert; es muss heissen: »bevor in der Schule Akibas das Verbum למד als Terminus der Schrifterklärung das gleichbedeutende הגיד verdrängte«.

ist Luc. 4,31, die von Lehrvorträgen in der Synagoge an den Sabbaten handelt[1]). Interessant ist Matth. 11,1, wo beide Ausdrücke nebeneinander absolut, ohne Objekt vorkommen διδάσκειν καὶ κηρύσσειν ἐν ταῖς πόλεσιν αὐτῶν. Auch das Substantiv διδαχή kommt in entsprechender Bedeutung im N. T. vor[2]). Unserer Chronikstelle entspricht ganz genau Marc. 6,6; καὶ περιῆγε τὰς κώμας κύκλῳ διδάσκων ist fast genau die Übersetzung von II. Chron. 17,9 ויסבו בכל ערי יהודה וילמדו בעם; jedenfalls ist die Chronikstelle die Vorlage für den sprachlichen Ausdruck bei Marcus gewesen. Die neutestamentlichen Ausdrücke haben uns somit einen Sprachgebrauch erhalten, den wir in der jüdischen Traditionsliteratur sonst nicht mehr finden. Wenigstens für die frühere tannaitische Zeit wird für למד wie für הגיד die Bedeutung »predigen« festzuhalten sein.

Die Chronikstelle, die למד bereits als terminus technicus anwendet, ist ein erneuter Beweis dafür, dass der Charakter der jüdischen Predigt von Anfang an in erster Reihe nicht ein erbaulicher, sondern vielmehr ein belehrender gewesen ist, sowie dass der Unterricht im Judentum von Gotteshaus und Gottesdienst seinen Ausgang genommen hat. Die Ausdrücke für predigen ermöglichen einen Einblick in die Geschichte der frühesten Entwicklung der jüdischen Predigt. Für die erste Predigt zur Zeit Esras wird der Ausdruck מבינים את העם לתורה angewendet[3]), zur Zeit des Chronisten, also wenig mehr als ein Jahrhundert später, ist למד im Gebrauch, zur Zeit des N. T. finden wir למד und הגיד nebeneinander; die tannaitische Literatur weist דרש auf[4]), das sich dann dauernd in dieser Bedeutung erhalten hat. Eine Darlegung dieses Entwicklungsganges gehört jedoch nicht hierher und erfordert aucht

[1]) Die Synagoge ist dort V. 38 erwähnt; διδάσκειν ist hier mi Objekt gebraucht.

[2]) z. B. Marc. 11,18.

[3]) Nehem. 8, 7.

[4]) Bacher, Terminologie S. 26 f., Agada der Tannaiten I², 455.

eine eingehendere Untersuchung. Hier kam es nur auf die Feststellung an, dass eine wesentliche Entwicklung der Predigt bereits für die älteste Zeit aus der Chronikstelle erschlossen werden kann. Aber auch subjektiv, inbezug auf die Person der Prediger, beweist unsere Stelle einen Fortschritt. Zu Esras Zeit sind die Leviten die Prediger, die Träger der religiösen Belehrung; zur Zeit des Chronisten ist religiöse Gelehrsamkeit und daher das Lehr- und Predigtamt keineswegs mehr eine Domäne der Leviten. Der Umschwung nach dieser Richtung hin muss ein vollständiger gewesen sein, wenn selbst der Chronist, der bekanntlich gerade die Leviten in allem, was auf das religiöse Leben Bezug hat, in fast aufdringlicher Weise geflissentlich in den Vordergrund stellt, neben 9 Leviten, 5 nichtlevitische Juden und 2 Priester als Lehrer und Prediger nennt. Zwischen dem Lehrauftrage der Leviten, der Priester und der nichtlevitischen Juden wird in keiner Weise ein Unterschied gemacht. Die Feststellung des Begriffes למד widerlegt ohne weiteres Krauss' Vermutung, als hätten Priester und Leviten allein das Lehramt zu versehen gehabt, während die nichtlevitischen Vornehmen die Exekutive besorgt hätten. Aber auch die Auffassung ist zurückzuweisen, dass diese Apostel ein Kollegium gebildet hätten[1]). Ein ambulantes Kollegium von 16 Personen, das lehrend und predigend das Land durchzieht, ist kaum denkbar, während die Aussendung einzelner Personen mit Lehrauftrag nach verschiedenen Orten dem Chronisten durch die Verhältnisse seiner Zeit nahegelegt worden sein dürfte. Von einem Zwölfapostelkollegium kann vollends keine Rede sein.

Mit der fortschreitenden Entwicklung des Unterrichtswesens in Judäa, mit der Errichtung von Bezirksschulen,

[1]) Krauss S. 382. Ein Zwölfapostelkollegium konstruiert Krauss künstlich durch die willkürliche Ausscheidung der fünf nichtlevitischen Apostel mit Hilfe eines Irrtums, der ihn von 10 (statt 9) Leviten sprechen lässt.

mit der Hebung der allgemeinen Volksbildung und der Verbreitung der Wissenschaft ausserhalb Jerusalems mussten naturgemäss derartige Lehraufträge ganz allgemeiner Natur allmählich gegenstandslos werden. Ein Bedürfnis zur Aussendung von Lehrern und Predigern von der Zentrale aus nach den Ortschaften Judäas und bald auch der Diaspora lag nicht mehr vor. Die Aussendung solcher Apostel war nunmehr nur noch erforderlich, wenn es sich um die Belehrung über eine spezielle Frage handelte. Dass solche Fälle nicht zu den Seltenheiten gehörten, geht aus Act. 28,21 hervor. Die Propaganda für das Christentum veranlasste die wiederholte Aussendung von Aposteln seitens des Synhedriums an die Gemeinden der Diaspora, um diese über die »gottlose Irrlehre« der Christen zu belehren und vor ihr zu warnen[1]). Diese Apostel führten Briefe mit sich, die ihre Beglaubigung und Empfehlung und den Inhalt der Botschaft enthielten[2]).

Ein Zweig dieser speziellen Lehrtätigkeit der Apostel bildet den Übergang zu ihrer Tätigkeit innerhalb der religiösen Organisation. Die Verfasser des Estherbuches und des zweiten Makkabäerbuches erzählen, dass die Juden im ganzen persischen Reiche, bez. in Ägypten von der Einsetzung des Purim-, bez. Chanukkafestes durch Sendschreiben benachrichtigt und zur Anerkennung dieser Feste aufgefordert worden sind[3]). Als Überbringer dieser Sendschreiben sind natürlich

[1]) Justin, Dial. § 17. 108. Euseb. in Jes. 18, 1 f.

[2]) Vgl. das Beglaubigungsschreiben für Chijja b. Abba הרי שילחנו אליכם אדם נדול שלוחנו כיוצא בנו עד שהוא מניע אצלנו (j. Chag. I 76 d. oben; j. Ned. X. Ende 42 b). Hier liegt nicht, wie Weinberg (Monatsschr. 41, S. 592) meint, die Bestallungsurkunde für ein vom Patriarchen verliehenes Amt als dessen Vertreter, sondern das Beglaubigungsschreiben für den Apostel vor. Der Ausdruck שלוחו של אדם כמותו erinnert an שלוחנו כיוצא בנו und beweist somit erneut, dass die Apostel in die juristische Kategorie der שליחים einzufügen sind.

[3]) Esth. 9,20. 30. II Makk. 1,1—2,18.

nicht untergeordnete Boten, sondern bevollmächtigte Abgeordnete gedacht[1]). Auch hier gehen selbstverständlich die Verfasser von den Verhältnissen ihrer Zeit aus. Wir haben also hier bereits in vortannaitischer Zeit Apostel der Zentralbehörde als Träger enzyklischer Sendschreiben, wie Eusebius noch für seine Zeit berichtet[2]).

In dieselbe Kategorie gehört die Aussendung von Aposteln zur Mitteilung der Festsetzung des Neumonds, bez. der Einfügung eines Schaltmonats. Noch aus der letzten Zeit des Tempels sind uns die Sendschreiben überliefert, durch welche der Patriarch die Interkalation anzeigte[3]); in dieselbe Zeit fällt die Aufhebung der bis dahin üblichen Mitteilung der Neumondfestsetzung durch Feuerzeichen und der Ersatz dieser Mitteilung durch Sendboten[4]). In späterer Zeit werden R. Akiba, R. Meïr, sowie R. Chijja b. Sarnuki und R. Simon b. Jozadak als Sendboten zur Mitteilung der Interkalation genannt[5]).

In allen diesen Fällen tritt in dem Apostolat das Lehramt bereits gegen die Tätigkeit innerhalb der synagogalen Organisation stark zurück. Wir finden denn auch die Apostel als Träger nicht enzyklischer, sondern ganz spezieller Missionen des Patriarchen oder des Synhedriums an einzelne Gemeinden oder Bezirke oder auch an einzelne Persönlichkeiten, als Bevollmächtigte in Verwaltungsangelegenheiten. So lange durch Patriarchat und Synhedrium eine einheitliche Organisation des religiösen Gemeinwesens bestand, war die Institution des Apostolats eine Notwendigkeit, um die Verbindung der Gemeinden mit dem Mittelpunkt aufrecht zu erhalten, die Einheitlichkeit der religiösen Übung zu sichern,

[1]) Graetz IV[3] S. 443.

[2]) Euseb. l. c.

[3]) Snh. 11 a, b; Tos. Snh. II.

[4]) Graetz III[4], 438 b, 713.

[5]) Mischna Jebam. 16, 7; Tos. Meg. 2, 5; b. Meg. 18 b; Snh. 26 a; s. Gaertz IV[3] S. 443 f.

den Gemeinden der Diaspora die Anordnungen der Zentralbehörde zu übermitteln und ihre Durchführung zu veranlassen und zu überwachen. Schon Graetz bemerkt, dass es nur auf diese Weise zu erklären ist, dass die Synhedrialbeschlüsse so schnell Gemeingut der ausserpalästinischen Gemeinden geworden sind[1]). So wurden die Apostel Exekutivbeamte der Zentralbehörde. Und auch hierfür haben wir Belege aus verhältnismässig früher Zeit. Als jüdischer Apostel geht Paulus nach Damaskus, um Massregeln gegen die Christen zu veranlassen[2]). Der Patriarch Juda II. sendet drei Gesetzeslehrer in die Ortschaften Palästinas, um Bibel- und Mischnalehrer einzusetzen[3]). So berichtet noch Epiphanius von dem jüdischen Apostel Joseph, der in Cilicien unwürdige Vorsteher und Beamte absetzte und die Gemeinden reorganisierte[4]). So wurden Sendboten mit Briefschaften an hervorragende Männer ausgesandt, wenn diese Massnahmen getroffen hatten, die den von der Zentralbehörde festgestellten Grundsätzen widersprachen, z. B. an Chananja, der in Babylonien unabhängig vom Patriarchen den Kalender halte regeln wollen[5]), an Theudas, der in Rom den Brauch eingeführt hatte, am Passahabend ein nach Art des Passahopfers zubereitetes Lamm zu geniessen[6]), usw. Ein wenig anders scheint der Fall des R. Simon b. Lakisch in Bostra zu liegen[7]). Sein Auftrag lautete an-

[1]) Graetz IV[3], S. 444.

[2]) Act. 9,2; 22,5.

[3]) j. Chag. I f. 76 c.

[4]) Epiphan. adv. haer. 30,11.

[5]) j. Nedar. VII fol. 70 b, Snh. I fol 19 a, b. Berach. 63 a, b.

[6]) Berach 18 a; vgl. übrigens Bacher, Agada der Tannaiten II, 560. Theudas selbst als Apostel zu bezeichnen, weil er Gaben nach Palästina sandte (Krauss S. 383), ist völlig verfehlt. Er wird ausdrücklich איש רומי genannt, ist also in Rom zu Hause und nicht von der Zentralbehörde ausgesandt worden. Falsch ist auch die Wiedergabe des Namens bei Krauss. Der Name lautet an allen Stellen תודוס; an einen Irrtum ist bei einem so bekannten Namen nicht zu denken.

[7]) j. Schebiith VI fol. 36 d. oben; Krauss S. 380.

scheinend lediglich auf Einsammlung von Geldern. Die Einsetzung des Beamten hat er anscheinend nicht kraft seiner Vollmacht als Sendbote des Synhedriums, sondern auf Ersuchen der Gemeinde vollzogen[1]). Allerdings dürfte die Autorität, die er als Apostel genoss, die Übertragung dieses Auftrags an ihn veranlasst haben.

Ein weiterer, sehr wesentlicher Zweig ihrer Tätigkeit wurde die Sammlung von Geldern. Der Codex Theodosianus nimmt nur auf diese ihre finanzielle Tätigkeit Rücksicht. Neuerdings hat Harnack sie schlechthin finanzielle Beamte genannt[2]), freilich sich durch diese Auffassung das richtige Verständnis des jüdischen Apostolats und das Verständnis des Übergangs zu dem christlichen Apostolat selbst verschlossen. Als finanzielle Beamte finden wir die Apostel der Zentralbehörde erst nach der Zerstörung des Tempels. Die $^1/_2$ Schekelsteuer wurde, wie aus der Mischna und aus dem N. T. hervorgeht, in den einzelnen Gemeinden gesammelt und von dort nach Jerusalem gebracht, nicht aber von Sendboten des Hohenpriesters abgeholt. Ausdrücklich berichtet Philo, dass fast in jeder Stadt eine Kasse bestand, welche die Tempelabgaben vereinnahmte und zu bestimmten Zeiten vornehme Männer mit der Überbringung der Gelder nach Jerusalem betraute[3]). Ebenso

---

[1]) Ganz genau entsprechend ist j. Jebam. XII Ende (13 a), wo der Patriarch selbst auf einer Reise auf Ersuchen der Gemeinde einen solchen Beamten ernennt. Auch sonst wurden angesehene Gelehrte von den Gemeinden mit dieser Befugnis betraut; s. j. Pea VIII fol. 21 a, Schekal V fol. 48 d.

[2]) Harnack, Mission, S. 239.

[3]) Philo de monarchia, lib II, § 3 σχεδὸν γοῦν ἀνὰ πᾶσαν πόλιν ταμεῖον τῶν ἱερῶν χρημάτων ἐστίν, εἰς ἃ παραγενομένοις ἔθος ἀπάρχεσθαι καὶ χρόνοις ὡρισμένοις ἱεροπομποὶ τῶν χρημάτων εἰσὶν ἀριστίνδην ἐπικοιθέντες. ἐξ ἑκάστης δὲ οἱ δοκιμώτατοι χειροτονοῦνται σώους τὰς ἐλπίδας ἑκάστων παρεκπέμψοντες.

berichtet Josephus, dass Tausende die Überbringung der Tempelsteuer aus Babylonien zum Schutz gegen die räuberischen Parther übernommen hätten[1]). Auch hundert Jahre früher, in dem Prozess gegen Flaccus, geschieht nur der Konfiskation der Tempelsteuern, nicht aber der Sendboten aus Jerusalem, die mit ihrer Einsammlung beauftragt waren, Erwähnung[2]). Die Überbringer dieser Gelder erhielten hierzu von den betreffenden Gemeinden ein ausdrückliches Mandat, sie waren Abgeordnete (שלוחים, ἀπόστολοι), aber nicht der Zentralbehörde an die Gemeinden, sondern umgekehrt der Gemeinden an die Zentralstelle. Das sind die ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν, von denen das N. T. berichtet[3]). Ganz genau dem entsprechend ist die Tätigkeit des Paulus und Barnabas, die in Antiochia Gelder für die von der Teuerung betroffene Urchristengemeinde in Jerusalem sammelten und durch ausdrückliches Mandat der Antiochener mit der Überbringung der Spenden betraut wurden[4]). Entsprechend dem allgemein geltenden Grundsatz, dass die Erhebung und Verwaltung öffentlicher Gelder nicht von einem einzelnen besorgt werden soll[5]), treten diese Gemeindeapostel paarweise auf, wie Paulus einmal sagt, um sich vor übler Nachrede zu schützen[6]). So lange der Tempel bestand, war durch die zahlreichen Festpilger, die aus allen Gegenden der Diaspora nach Jerusalem strömten, Gelegenheit zu sicherer Überbringung der Abgaben gegeben.

Mit der Zerstörung des Tempels wurde dies anders.

---

[1]) Josephus Ant. XVIII, 9, 1. Auch Josephus berichtet wie Philo von Kassen, die man für die Tempelsteuer in Nahardea und Nisibis angelegt hat. Von hier wurden die Gelder zur rechten Zeit (ἡ καιρός) nach Jerusalem gesandt.

[2]) Cicero pro Flacco § 68.

[3]) II Kor. 8,23; vgl. Phil. 2,25; s. auch I Kor. 16,1—4, Act 24,17.

[4]) Act 11,30.

[5]) b Bb 8 b.

[6]) II Kor. 8,19 f.

An die Stelle der Tempelbehörde trat das Beth-Din des Patriarchen als die Zentralbehörde, an die Stelle der gesetzlich vorgeschriebenen Tempelsteuer die von allen freiwillig geleistete Abgabe zum Unterhalt der Lehrhäuser in Palästina. Aber die Überbringung der Gelder durch die Festpilger fiel fort, und auch sonst dürfte sich die Gelegenheit zur Übermittlung der Beträge durch vertrauenswürdige Personen, die nach Judäa reisten, nicht gar oft geboten haben. Die Gemeinden wären also genötigt gewesen, eigens zu diesem Zwecke Männer auszusenden. Tatsächlich dürfte dies mehrfach der Fall gewesen sein; so wird z. B. von dem bereits erwähnten Theudas in Rom berichtet, dass er nach Judäa Geld zum Unterhalt der Lehrer und der Schulen sandte[1]). Aber im allgemeinen scheint ein anderer Modus in Aufnahme gekommen zu sein, nämlich die Übermittlung der Gelder nicht durch die Apostel der Gemeinden, sondern durch die Apostel des Patriarchen und seines Kollegiums[2]), die ja ohnehin zur Mitteilung der Festsetzung des Kalenders wie zur Aufrechterhaltung der Einheit der religiösen Organisation und Übung regelmässig ausgesandt werden mussten. Schon kurze Zeit nach der Zerstörung des Tempels, zur Zeit R. Akibas, finden wir Apostel des Patriarchen zur Einziehung der Patriarchensteuer, ebenso im 3. Jahrhundert R. Chijja b. Abba und R. Simon b. Lakisch[3]). Im 4. Jahrhundert berichtet Epiphanius das Gleiche[4]), und der Codex Theodosianus bestätigt ausdrücklich, dass zur Zeit des Honorius vom Patriarchen Apostel ausgesandt wurden, d. h. Männer, die zu bestimmter Zeit zur Einziehung der gesammelten Gelder

[1]) s. o. S. 437.

[2]) Auf diese veränderte Art der Einsammlung weist Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes III[3], 101 bereits hin.

[3]) j. Hor. III fol. 48 a; s. Krauss S. 375 ff., vgl. j. Pes. IV. fol. 31 b.

[4]) Epiph. adv. haer. 30,11. Der Ausdruck Zehnten und Erstlinge ist natürlich nicht buchstäblich zu nehmen; s. Krauss S. 373.

abgeordnet wurden[1]). Die Abgabe selbst wird ἀποστολή genannt[2]). Aus dieser späten Zeit stammt auch die Inschrift in Venosa, die meldet, dass einer vierzehnjährigen Jungfrau duo apostoli et duo rebbites Trauerreden gehalten haben. Die Aussendung zu bestimmter Zeit ist durch das Gesetz des Honorius ausdrücklich bezeugt; der genau übereinstimmende Ausdruck bei Philo (s. o. S. 438) macht es mehr als wahrscheinlich, dass man bei Übertragung dieser Aufgabe an die Apostel des Patriarchen die früher für die Gemeindeapostel üblichen regelmässigen Termine beibehielt.

Über die Art der Einziehung der Beträge liegen zwei verschiedene Berichte vor. Die erwähnten talmudischen Stellen berichten, dass die Apostel selbst in den einzelnen Gemeinden die Einsammlung der Beiträge besorgten. Aus dem Gesetze des Honorius geht hervor, dass die Vorsteher und Rabbiner (Archisynagogen und Presbyter) in ihren Gemeinden die Beiträge von den einzelnen Gemeindemitgliedern einzogen und dann den Ertrag der Sammlungen den Sendboten des Patriarchen übergaben[3]). Entweder geben die talmudischen Stellen eine Darstellung des Vorgangs in früherer Zeit oder aber, was das Wahrscheinlichere ist, die Apostel besorgten in Palästina und den angrenzenden Ländern die Einsammlung der Beiträge persönlich, während in den entfernten Gegenden der Diaspora die Gemeindeältesten ihnen das Geschäft erleichterten, indem man die schon zur Zeit des Tempels übliche Ein-

[1]) Cod. Theod. XVI. 8,14 Archisynagogi sive Presbyteri Judaeorum vel quos ipsi Apostolos vocant, qui ad exigendum aurum atque argentum a Patriarcha certo tempore diriguntur etc. Falsch ist Krauss' (S. 374) Identifizierung der Archisynagogen und Presbyter mit den Aposteln. Dem steht das vel unzweideutig entgegen.

[2]) Julian ep. 25; über die Echtheit des Briefes s. Reinach, Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme, p. 209.

[3]) a singulis synagogis exactam summam atque susceptam ad eundem reportent.

richtung von Kassen in den einzelnen Gemeinden auch für die Patriarchensteuer beibehielt (s. o. S. 438). Festzustellen ist jedenfalls, dass die Apostel über die vereinnahmten Gelder Buch führten[1]). Der Grundsatz, Geldangelegenheiten nicht einem einzelnen zu übertragen, scheint wenigstens der Regel nach auch für die Apostel des Patriarchen festgehalten worden zu sein.

Der allgemeine Lehrauftrag, der Inhalt des ältesten Apostolats, war durch die Verhältnisse längst hinfällig geworden. Seit der Mitte des 4. Jahrhunderts war der feste Kalender eingeführt, die Aussendung von Sendboten zur einheitlichen Kalender- und Festbestimmung somit überflüssig geworden[2]). Ihre Tätigkeit beschränkte sich also, abgesehen von etwaigen ausserordentlichen Lehraufträgen, auf die Einziehung der Beiträge und ihre Wirksamkeit in der Verwaltung. Das erwähnte Gesetz des Honorius untersagte 399 n. Chr. die fernere Einziehung der Patriarchensteuer. Wenige Jahre darauf wurde sie freilich wieder gestattet[3]), aber 425 erlosch der Patriarchat, und 429 machte ein Gesetz Theodosius' II der ferneren Einziehung der Beiträge definitiv ein Ende[4]). Apostolat und Patriarchat, von Anfang an aneinander geknüpft, einander bedingend, hörten gleichzeitig auf. Nur ein kümmerlicher Überrest des Apostolats hat sich noch länger erhalten. Die babylonischen Hochschulen der geonäischen Zeit sandten Sendboten aus, um sich durch die Gaben der Glaubensgenossen in den anderen Ländern der Diaspora über ihre bedrängte Lage hinwegzuhelfen[5]). Und bis auf den heutigen Tag sammeln

[1]) Krauss S. 377. 382.

[2]) Die Einführung des Kalenders ist durch Sendschreiben, die sicherlich von bevollmächtigten Sendboten überbracht wurden, den Gemeinden angezeigt worden. Snh. 11 b; j. Snh 18 d; j. Maas. scheni 56 c; s. Graetz IV^{3}, 443.

[3]) Cod. Theod. XVI. 8,17.

[4]) das. XVI. 8,29.

[5]) Abraham Ibn Daûd ספר הקבלה.

die שלוחים der russischen Talmudschulen in Deutschland und vermutlich darüber hinaus Beiträge zur Unterhaltung dieser Schulen und ihrer Schüler.

Der Apostolat war als Lehramt entstanden und hat diesen Charakter wohl bis zu seinem Erlöschen nicht verleugnet[1]). Es war daher selbstverständlich, dass nur Gelehrte als Apostel ausgesandt wurden. Als auch in der Diaspora Gelehrtenschulen aufblühten, musste man umsomehr darauf halten, dass die Apostel, die inzwischen weitergehende Befugnisse übernommen hatten, nicht nur kraft ihrer amtlichen Vollmacht, sondern auch durch ihre Persönlichkeit die erforderliche Autorität genossen. Es war daher Grundsatz, nur ordinierte Gelehrte, Mitglieder des Synhedriums, mit dem Apostolat zu betrauen[2]); und es kann demzufolge nicht überraschen, wenn wir die gefeiertsten Gelehrten als Apostel finden, z. B. Akiba, Elieser, Josua, Meïr, Chijja, Ammi, Assi, Simon b. Lakisch usw. Hierdurch wuchs naturgemäss wiederum das Ansehen des Apostelamts. So verstehen wir es, dass es in der Inschrift in Venosa als etwas für die Verstorbene ganz besonders Ehrenvolles dargestellt wird, dass nicht nur zwei heimische Gelehrte, sondern auch zwei Apostel ihr Trauerreden gehalten haben, und dass hier die Apostel vor den ein-

[1]) Vgl. die predigenden Apostel in der Inschrift von Venosa. Was Krauss (S. 381 Anm.) zu der durch nichts begründeten Vermutung veranlasst hat, dass sie »schwerlich Apostel, d. i. Sendlinge im eigentlichen Sinne, sondern wohl nur jüdische Gelehrte von hoher Bedeutung« gewesen seien, ist völlig unerfindlich.

[2]) Epiphan l. c. εἰσὶ δὲ οὗτοι μετὰ τὸν πατριάρχην ἀπόστολοι καλούμενοι, προσεδρεύουσι δὲ τῷ πατριάρχῃ καὶ σὺν αὐτῷ πολλάκις καὶ ἐν νυκτὶ καὶ ἐν ἡμέρᾳ συνεχῶς διάγουσι διὰ τὸ συμβουλεύειν καὶ ἀναφέρειν αὐτῷ τὰ κατὰ τὸν νόμον. Vgl. Justin, Dial. 108 ἄνδρας χειροτονήσαντες ἐκλεκτούς, cf. Act. 13,3. Philo de monarchia II 3 berichtet, dass man die Vornehmsten der Gemeinden zur Überbringung der Tempelsteuern abgeordnet habe. Das Gleiche gilt nun umgekehrt von den Sendboten des Patriarchen. Selbstverständlich ist von einer »Weihe« (Harnack S. 239) keine Rede; s. Krauss S. 371.

heimischen Gelehrten genannt werden. So erklärt es sich auch, dass die Apostel in ganz eminentem Sinne die Vertrauensmänner der Gemeinden waren, und dass diese ihnen freiwillig weitgehende Befugnisse übertrugen, wie z. B. die Gemeinde zu Bostra dem R. Simon b. Lakisch. So wird es verständlich, wie Epiphanius davon sprechen kann, dass die Apostel die nächsten und vertrautesten Ratgeber des Patriarchen seien, während er korrekter hätte sagen müssen, dass die nächsten und vertrautesten Ratgeber vom Patriarchen als Apostel ausgesandt werden. Der Unterhalt der Apostel wurde von den Gemeinden bestritten; als Ausweis diente das Beglaubigungsschreiben des Patriarchen[1]).

Zwei Irrtümer bei Krauss sind noch zu berichtigen. Auf der Suche nach dem Namen der Apostel im Talmud und Midrasch gerät er (S. 378 f.) auf völlig falsche Fährte, weil er ausser acht lässt, dass er selbst zu Anfang seiner Abhandlung den hebräischen, bezw. aramäischen Namen des Amts nach Hieronymus angibt. Die Identifizierung mit den נבאי צדקה ist, wie unsere Untersuchung zeigt, schon aus dem Grunde unzulässig, weil der Apostolat niemals lediglich ein finanzielles Amt gewesen ist. Ferner war der נבאי צדקה stets nur der Armenvorsteher der Gemeinde, seine Wirksamkeit ging nicht über die Heimatsgemeinde hinaus[2]); gerade das charakteristische Merkmal des Apostolats fehlt also. Sollte der Armenvorsteher ein Chaber sein, so war der Apostel ein ordinierter Gelehrter; also auch hier ist die angebliche Übereinstimmung nicht vorhanden. Gänzlich verfehlt ist die Heranziehung von Tanchuma (ed Buber) Emor 26[3]) und Parallelstellen. Von diesen auf die römischen Steuererheber bezüglichen Stellen ist auf das jü-

[1]) j. Chag. I 76 d oben, j. Ned X Ende 42 b; vgl. I Kor 9,4 ff, Phil. 4,10 ff.

[2]) Weinberg in Monatsschr. 41, S. 678 f.; Schürer II[3], 440 f.

[3]) 18 bei Krauss a. a. O. ist ungenaues Zitat.

dische religiöse Amt der Apostel und auf seine Benennung ein Rückschluss nicht zu ziehen.

Ebenso wenig sind die συμπρέσβεις des Josephus, Joazar und Juda (Vita §§ 7. 12 ff), als Apostel anzusprechen. Der Ausdruck deckt sich keineswegs, wie Krauss (S. 373) meint, dem Sinne nach mit ἀπόστολοι. So unklar auch absichtlich die tendenziös gefärbte Darstellung gehalten ist, so scheinen sie doch als militärisch-politische Ratgeber und Gehilfen dem Höchstkommandierenden in Galiläa beigegeben gewesen zu sein. Dass sie Abgaben (Zehnten u. dgl.) erhoben, qualifiziert sie ebenfalls nicht als Apostel; das war, wie wir gesehen haben, erst nach der Zerstörung des Tempels die Aufgabe der Apostel. Eher mag man die von Josephus (Vita 39) erwähnten vier Sendboten des Synhedriums, die die Amtsführung des Höchstkommandierenden untersuchen und überwachen sollten, als Apostel bezeichnen, obgleich auch hiergegen Bedenken geltend zu machen sind.

Von dem jüdischen Apostelbegriff aus ist der Apostolat im N. T. in seinen Anfängen zu verstehen; von hier aus erst seine Umbildung und weitere Entwicklung zu erklären und richtig zu würdigen. Eine eingehende Darstellung muss einer besonderen Abhandlung vorbehalten bleiben. Hier sei nur auf die wesentlichsten Punkte hingewiesen. Die Apostel der Gemeinden als Überbringer von Spenden an die Zentralstelle sind oben (S. 439) erwähnt worden; sie scheiden für unsere Betrachtung aus. Die hauptsächlichste Streitfrage ist im N. T. die Frage der Anerkennung des Apostolats des Paulus.

Festzuhalten ist, dass zur Zeit des N. T. die jüdischen Apostel noch nicht finanzielle Beamte, sondern lediglich Lehrer und synagogale Verwaltungsbeamte waren; festzuhalten ist weiter, dass die Berufung zum Apostolat von der religiösen Zentralbehörde erfolgte, dass der Apostolat nicht am Sitze der Zentralbehörde ausgeübt wurde, dass

zu Aposteln nur hervorragende Männer ernannt wurden, die vor und nach Erledigung ihres Apostolats selbst Mitglieder der religiösen Zentralbehörde waren. Der juristische bez. verwaltungstechnische Begriff des שליחות klingt an in dem ganz allgemein gefassten Grundsatz (Joh. 13,16) οὐδὲ ἀπόστολος· μείζων τοῦ πέμψαντος αὐτόν. Der Apostelname kommt zunächst den zwölf Jüngern zu, denen Jesus nach der Darstellung der Synoptiker das Lehramt und die Vollmacht über Dämonen, Krankheiten usw. übertrug[1]). Die Darstellung entspricht genau dem jüdischen Apostolat, nur dass an die Stelle der aussendenden religiösen Zentralbehörde hier selbstverständlich die Person Jesu als das Haupt der neuen Kirche tritt. Mit dem Tode Jesu musste eine Veränderung eintreten. Das Haupt der Kirche war nicht mehr da. Naturgemäss mussten nun die von Jesus Bevollmächtigten als die gegebenen Leiter der neuen religiösen Organisation erscheinen[2]). Auch hier ist die Verwandtschaft mit dem jüdischen Apostelbegriff noch unverkennbar; auch die jüdischen Apostel bildeten den engeren Rat des Patriarchen und waren Mitglieder der obersten religiösen Behörde. Aber hier ergab sich von selbst eine Veränderung des Apostelbegriffs nach zwei Seiten. Einmal hörten die Apostel auf, als Sendboten lehrend tätig zu sein; als Leiter der neuen Kirche mussten sie sich ständig in Jerusalem aufhalten, und nur von Petrus erfahren wir, dass er Jerusalem verlassen hat, um die neue Lehre zu predigen. Und zweitens bewirkte diese Umwandlung die Bildung des Apostelkollegiums, das dem jüdischen Apostolat vollständig

[1]) Matth. 10, 7. Marc. 3, 14; 6, 11. Luc. 9, 2. 6.

[2]) Harnack, die Lehre der zwölf Apostel (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur II Bd., Heft 1) S. 117 bemerkt mit Recht, dass ursprünglich das besondere Ansehen der persönlichen Jünger Jesu nicht in dem Apostelnamen zum Ausdruck gekommen ist. Aber dieses besondere persönliche Ansehen dieser Jünger, die nun einmal den Apostelnamen trugen, hat zweifellos zur Erhöhung des Ansehens des Apostolats beigetragen.

fremd war. Die Mitgliederzahl war die von Jesus bestimmte Zahl zwölf. Demzufolge wurde in einer Versammlung der Urgemeinde eine Ergänzungswahl für Judas Ischarioth vorgenommen[1]). Aus der Darstellung der Apostelgeschichte geht nicht deutlich hervor, ob das Apostelkollegium sich selbst oder die urchristliche Gemeinde zu Jerusalem zu dieser Ergänzungswahl für befugt hielt[2]). Das aber ist klar, dass die Ergänzung des Apostelkollegiums nicht durch göttliche Berufung, sondern durch die Wahl der hierzu Befugten erfolgen sollte. Denn der göttlichen Entscheidung durch das Los überliessen sie nur die Auswahl zwischen zwei gleichwertigen von ihnen aufgestellten Bewerbern, und zwar nur aus dem Grunde, weil sie selbst diese Entscheidung nicht fällen wollten oder konnten. Das folgt mit Notwendigkeit daraus, dass sie das Los nicht zwischen allen τῶν συνελθόντων ἡμῖν ἀνδρῶν ἐν παντὶ χρόνῳ κτλ entscheiden liessen, sondern selbständig zwei ihnen geeignet erscheinende auswählten. Für die Auswahl selbst wurde als Voraussetzung die dauernde persönliche Beziehung zu Jesus als dessen Jünger während seiner ganzen Laufbahn von der Taufe des Johannes bis auf den Tag ἧς ἀνελήφθη ἀφ' ἡμῶν hingestellt. Durch diese Forderung ist von vornherein der Kreis der zum Apostolat befähigten Personen sehr eingeengt worden. Mit dem Tode der persönlichen Jünger Jesu musste der Apostolat aufhören.

Ganz anders ist der Apostolat des Paulus. Ursprünglich als jüdischer Apostel zur Bekämpfung des Christentums ausgesandt, fühlte sich Paulus nach seiner Bekehrung durch göttliche Berufung zum Lehramt ausersehen. Nicht auf die nach Act. 13,1 ff. durch die Propheten und Lehrer in Antiochia durch Handauflegung erfolgte Aussendung, sondern auf Gott selbst führte er seinen Apostolat zurück. Für seine heidenchristliche Lehre beanspruchte er die gleiche Autorität

[1]) Act 2, 2: f.

[2]) Das. V. 23 Das Subjekt zu κατέσησαν ist nicht klar.

wie die Jünger und Apostel Jesu für ihre Lehren. Als der Konflikt ausbrach, wurde ihm diese Autorität von judenchristlicher Seite bestritten. Er war ja nicht von dem Haupt der Kirche, von Jesus, nicht einmal von der urchristlichen Gemeinde in Jerusalem, die die Zentrale war, sondern nur von den Propheten und Lehrern in Antiochia als Apostel ausgesandt; nach dem Grundsatz οὐδὲ ἀπόστολος μείζων τοῦ πέμψαντος αὐτόν konnte er eine höhere Autorität, als die Propheten und Lehrer der einzelnen Gemeinde Antiochia besassen, für sich nicht in Anspruch nehmen; den vom Haupte der Kirche berufenen Urapposteln stand er nach. Da berief Paulus sich auf die Aussendung durch Gott selbst[1]), und durch das siegreiche Durchkämpfen seines Anspruchs auf den Apostelnamen hat er den Begriff des Apostolats von Grund aus verändert. Hier drängt sich die Frage auf nach dem Verhältnis von Apostolat und Prophetie im Urchristentum, die trotz Harnack[2]) noch eine eingehendere erneute Untersuchung verlangt. Nach der jüdischen Auffassung war der Apostel der von der irdischen religiösen Zentralbehörde ausgesandte Sendbote, während der durch göttliche Offenbarung Berufene als Prophet galt. Als solcher hätte er infolge seiner göttlichen Berufung nach jüdischer Auffassung auf höhere Autorität Anspruch gehabt als die von Menschen berufenen Sendboten. Hier aber zeigt sich bereits die Wirkung der oben erwähnten Wandlung. Seit dem Tode Jesu waren die Apostel das Haupt der Kirche, der Apostolat der erste Stand in der Trias Apostel, Propheten und Lehrer geworden. Darum musste Paulus trotz seiner göttlichen Berufung die Anerkennung als Apostel anstreben. Zur Durchsetzung dieser Anerkennung fiel zu seinen Gunsten ins Gewicht, dass er entsprechend der jüdischen Auffassung des Apostolats ein wandernder Lehrer und Prediger war.

[1]) Gal. 1,1 ff. Röm. 1,5. II Kor. 3,5 f.

[2]) Harnack, die Lehre der zwölf Apostel S. 93 ff; Mission und Ausbreitung des Christentums S. 237 ff.

Damit aber war die gesamte Grundlage verändert. Neben die von dem Haupt der Kirche eingesetzten trat mit gleichem Rechtsanspruch der von Gott berufene Apostel. Die Kriterien für Apostolat und Prophetie, die im Judentum Geltung hatten, verloren diese Geltung. Mit dieser veränderten Bedeutung war zweierlei gegeben: einmal die dauernde Überlegenheit des Apostolats über die Prophetie in dem jungen Christentum, und zweitens die Möglichkeit des Fortbestands des Apostolats als der leitenden Autorität im Christentum auch nach dem Aussterben der von Jesus berufenen Urapostel, die Zeugen seines Lebens gewesen waren. Dieser völlig veränderte Begriff des Apostolats tritt deutlich im Hebräerbrief zutage, wo Jesus selbst Apostel und Hoherpriester genannt wird[1]). Die Grenze zwischen Apostolat und Prophetie blieb im Christentum nunmehr flüssig[2]), bis nach verhältnismässig kurzer Zeit Prophet fast gleichbedeutend mit Gemeindeprediger wurde[3]).

Die grundlegende Veränderung in der Auffassung des Apostolats innerhalb des Christentums liess dann den jüdischen Apostolat als etwas völlig Andersartiges erscheinen, sodass das Gesetz des Honorius vom Jahre 399 sich zu einer ausdrücklichen Definition des jüdischen Apostolats genötigt sieht.

[1]) Hebr. 3,1.

[2]) Hieronymus formuliert den Begriff Apostel daher ganz eigenartig durch Unterscheidung von vier Kategorien: 1. Apostel, die nicht von Menschen, sondern von Jesus Christus und Gott Vater, 2. Apostel, die zwar von Gott, aber durch menschliche Vermittlung, 3. solche, die von einem Menschen und 4. solche, die weder von Gott noch von einem Menschen berufen sind, sondern durch sich selbst (a semetipso). Die letztgenannten sind die falschen Apostel (Comm. ad Galatas 1,1.)

[3]) Das ist bereits zur Zeit der Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων der Fall; s. Harnack, die Lehre der zwölf Apostel, S. 119 ff.

Geschichte der Familie Wallich.

Von I. Schultze.

(Fortsetzung.)

Weitere Werke[1]) Emanuel Wolfgang Wallichs sind:

3. »Anleitung der Mutter zur Ernährung und Behandlung der Kinder in den ersten zwei Lebensjahren«. 8. Wien 1821.

4. Über die Bäder in Klein Pöstény oder Pöstyén, mit einem lith. Plan«. 8. Wien 1821.

Die oben genannten Personen sind die bedeutendsten Mitglieder der Familie Wallich in Koblenz.

Bei Lewin[2]) ist der Stammbaum zusammengestellt, und es sind dort ausführliche Notizen über die einzelnen Personen nach dem Koblenzer Memorbuche gegeben.

Ich führe hier den Stammbaum nach Lewin auf, mit einigen Ergänzungen.

Über die mit * versehenen Namen siehe: Kaufmann »Letzte Vertreibung der Juden aus Wien«.

Mit § Löwenstein, Nathanael Weil, p. 65, 66.

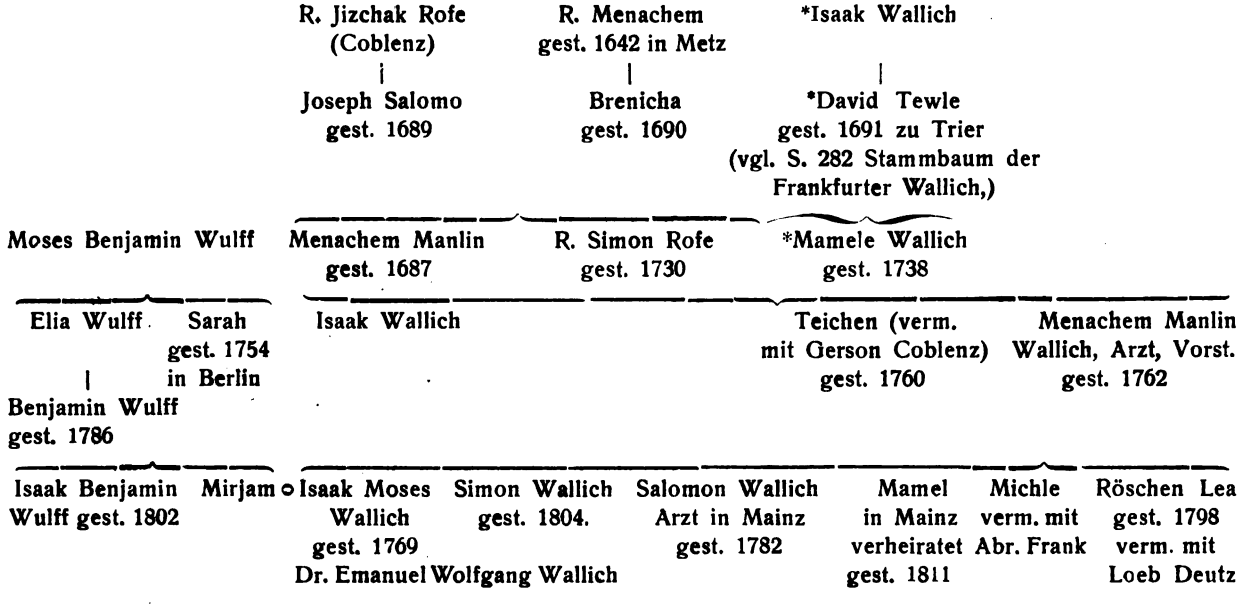
Mit ○ Revue des études juives, IX, p. 117.

---

[1]) Vgl. Kallisen, med. Schriftstellerlexikon, Kopenhagen 1834, Bd. XX; Engelmann, Bibliotheca medico-chirurgica, Leipzig 1848; Biograph. Lexikon hervorragender Ärzte, hrsgb. von Gurlt und Hirsch 1888, Bd. VI.

[2]) a. a. O. in Rahmers Litteraturblatt.

Koblenz — Bonn.



Dafür spricht wohl in erster Linie eine Familientradition, die bis heute die Erinnerung wach erhalten hat, dass berühmte Ärzte in der Verwandschaft gewesen sind.

Wiewohl auch die Wallichs in Bonn eine hochangesehene Stellung in ihrer Gemeinde einnehmen, so ist der Ruf ihrer Tüchtigkeit doch nicht weit in die Welt gedrungen. Nur der Name des einen oder des andern wird gelegentlich in der zeitgenössischen Literatur erwähnt. Somit lernen wir von den meisten nichts als den Namen und den Todestag aus den erhaltenen Grabsteinen und handschriftlichen Gemeindepapieren kennen. Letztere reichen nicht über die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts zurück.

Auf dem alten Friedhof der jüdischen Gemeinde Bonn, der eine halbe Stunde rheinabwärts vor Beul auf dem rechten Rheinufer gelegen ist, habe ich 12 Grabsteine gefunden und abgeschrieben, die Mitgliedern der Familie Wallich zum bleibenden Gedächtnis gesetzt worden sind. Bald werden ihre von Gras und Moos und einer üppigen Dornenhecke überwucherten Grabhügel und Steine gänzlich verschwinden, darum hoffe ich denen, die die Gedächtnisinschriften setzten, einen Dienst zu erweisen, indem ich diese Denkmäler in Abschriften auch kommenden Zeiten erhalte.

Ich gebe die Inschriften in chronologischer Reihenfolge:

1) Olk (= Olga), Tochter des Jakob, Frau des Joseles Wallich, gestorben 10. September 1676.

פה
טמונה אשה
חשובה מרת
אולק בת ר׳ יעקב ז״ל
אשת ר׳ יוזלז וואלך
ז״ל הלכה לעולמה
בצום גדלי׳ ת״ל״ז
ל״פ״ק ת״נ״צ״ב״ה.

seit 1811 und machte 1819 sein Examen bei der medizinischen Fakultät.

Er liess sich dann später in Petersburg als Arzt nieder, und verfasste verschiedene Schriften, die bei Kallisen a. a. O. aufgeführt sind[1]).

Die Wallichs in Bonn.

Die am Rhein und dessen Nebenflüssen gelegenen Städte sind der Hauptschauplatz der Wirksamkeit der Wallichs gewesen; am Rhein entlang hat sich die Familie von Süden nach Norden ausgebreitet.

So treffen wir wieder in Bonn, der nächsten grösseren Stadt, die rheinabwärts von Koblenz liegt, eine Familie Wallich an.

Leider ist es unmöglich mit Sicherheit festzustellen, wann zum erstenmal ein Wallich seinen Wohnsitz im Bonner Ghetto genommen hat. Denn Wasserfluten haben gegen Ende des 18. Jahrhunderts die Aufzeichnungen der Bonner Gemeinde vernichtet. Vielleicht darf man aus dem Umstand, dass der medizinische Beruf, der bei den anderen Wallichs, wie wir gesehen haben, wie ein Erbgut, vom Vater auf den Sohn überging, sich bei diesen nicht findet, schliessen, dass die Uebersiedlung der Begründer der »Familie in Bonn« frühzeitig stattgefunden haben muss, als die medizinische Tätigkeit der Familie noch nicht in Fleisch und Blut übergegangen war.

Doch bleibt dies nur eine leere Vermutung, und man kann aus dieser Tatsache vielleicht sogar das Gegenteil ableiten. Jedenfalls erscheint es mir als ziemlich sicher, dass auch diese Familie verwandschaftliche Bande mit den Wallichs in Worms etc. verknüpften, und ihre Urahnen Brüder und Vettern der Stammväter der anderen Zweigfamilien gewesen sind.

[1]) Über Wallichs (?) in Dänemark, vgl. Kahn, les juifs de Paris sous Louis XV., S. 29. — 1722 erlaubte Ludwig XV. einem Abraham Wallich (aus Dänemark ?) den Aufenthalt in Paris nach einer im Besitz des Herrn Albert Wolf in Dresden befindlichen Originalurkunde.

5) R. Jakob Moses, Sohn des Josel (Joseph) Wallich, gestorben 1. Oktober 1814.

פ' נ'

איש ישר וכשר שנשא
ו תן באמונה מתנות
לאביונים נתן בכל עת
ועונה ה'ה ר' יעקב משה
ב"ר יוזל וואליך ז"ל. שהלך לעולמו
ביום ש"ק חה"מ סוכת י"ז תשרי
ונקבר ב"ש"ט למחרתו יום
א' י"ח תשרי
ת"ק"ע"ה ל"ת'נצ"ב"ה.

6) Särchen, Tochter des Mardochai Frank, Frau des Göttschlik Wallich, gestorben in der Nacht z um 21. August 1816.

פ"נ

אשה חשובה צנועה מעלה
נודע בשערים פעלה ה'ה
אשת חיל מ סערכה בת מה"ר
מרדכי פרנק ז"צ"ל מ'ד'ד (?) אשת
ר' נעטשליק ואלך נפטרת
בשם טוב בליל ד' ונקברת
למחרתו ביום ה' כ"ח מנחם
ת"ק"ע"ו ל' ת"נ"צ"ב"ח.

7) Röschen, Tochter des R. Jakob Erkow aus Koblenz, Frau des R. Herz Wallich, gestorben in der Nacht zum (?) 3. Mai 1817.

פ"נ

אשה יראת השם היא הלולה
נודע בשערים פעלה ה"ה מ'
ריזכא בת הקצין כ"ה יעקב
ערקוב כ"ץ מקאבלענץ
אשת כה' הירץ וואליך הלכה
לעולמה בליל ש"ק ע"י"ד [י"ז] אייר
ונקברת בש"ט ביום א' הי [ח"י] אייר
ת"ק"ע"ז ל ת"נ"צ"ב"ה.

8) Ella, Tochter des R. Löb aus Bingen, Frau des R. Herz Wallich, gestorben am Abend des 12. März 1828.

פ״ט

האשה החשובה והיקרה
צנועה היתה במעשיה ה״ה
מ׳ עלא ב׳כ׳ר׳ ליב מבינגא
אשת כ״ה הערץ וואליך
נפטרת אור ליום ה׳ כ׳ז אדר
ונקברת בש״ט עש״ק כ״ח אדר
ת״ק״פ״ח ל ת״נ״צ״ב״ה

9) R. Naphtali Herz, Sohn des R. Jakob Ahron Wallich, gestorben 16. Dezember 1829.

פ״ט

איש תם וישר וירא אלהים
מאד משאו ומתנו היה
באמונה ה״ה החבר ר׳ נפתלי
המכונה הערץ וואליך ב׳כ׳ר׳
יעקב אהרן ז״צ״ל נפטר ביום
ד׳ ך׳ כסליו ונקבר ביום ה׳
כ״א כסליו ת״ק״ץ ל״פ ת״נ״צ״ב״ה

10) R. Josel, Sohn des R. Moses Wallich, gestorben 25. Januar 1850.

פ״ט

איש תם וישר החבר
ר׳ יוזל בן הר״ר משה
וואליך נפטר ביום ויי
עש״ק י״ב נקבר ביום
א׳ י״ד שבט ת״ר״י לפ״ק
ת״נצ״ב״ה

11) Ella, Frau des R. Josel Wallich, gestorben am am Abend des 21. Januar 1852.

פ״נ

אשה ישרה ותמימה
מ׳ עלה אשת החבר
ר׳ יחל וואליך מתה

אור ליום ה' ר"ח שבט
ונקברת ביום ו' עש"ק
ב' שבט ת"ר"ו"ב ל'
ת"נ"צ"ב"ה.

12) R. Jakob, Sohn des R. Herz Wallich, der Stein ist zerbröckelt, die Jahreszahl ist abgesprungen und nur 3 Zeilen sind teilweise lesbar.

פ"נ
. . . חחבר יעקב המכונה
. . . יאקב בר הירץ וואלך . . .
. . . עודו עד יום פרידתו
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .

Dieser Grabstein befindet sich nahe beim Eingang zum Friedhof, wird also seinem Standort nach nicht in eine ältere Zeit zu setzen sein.

(Schluss folgt.)

Über Jean Bodin in seinen Beziehungen zum Judentum.

Von **Jacob Guttmann.**

(Schluss).

Aus dem reichen Inhalt des Heptaplomeres wollen wir uns, um diese Abhandlung nicht über Gebühr auszudehnen, auf eine Wiedergabe vornehmlich derjenigen Stellen beschränken, in denen das Verhältnis des Judentums zum Christentum erörtert wird. Als die beste Religion, darin kommen alle Redner überein, ist die älteste anzusehen, d. h. diejenige, die von Gott selbst dem ersten Menschen verliehen worden ist, und die sich dann von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt hat bis zu Abraham, der seine chaldäische Heimat verliess, als die Bewohner dieses Landes von der alten Gottesverehrung abfielen und sich der Anbetung der Gestirne zuwandten[1]). Diese mit dem Naturgesetz identische Religion genügt, um den Menschen zur Glückseligkeit zu führen. Wenn von Abraham gesagt wird, dass er das göttliche Gesetz beobachtet habe, so kann damit doch nur das Naturgesetz gemeint sein, wie auch Philo lehrt, dass die Gebote der beiden Tafeln in nichts von der Natur abweichen und dass es keines grossen Studiums bedürfe, um das Leben nach den göttlichen Gesetzen einzurichten. Weil aber durch die Verbrechen der Menschen das Naturgesetz entweiht und aus den Gemütern geschwunden war, darum hat Gott, um einer weiteren Verletzung dieses Gesetzes vorzubeugen, das Naturgesetz durch die Offenbarung erneuert und auf die steinernen Tafeln niedergeschrieben[2]). An die Tafeln des jüdischen Gesetzes muss man sich halten, da dieses von den Ismaëliten, Christen und Juden gleichmässig anerkannt wird, während die Lehren des Koran und des Neuen Testaments von den

[1]) Heptaplom. IV, pag. 141—142.

[2]) Heptaplom. V, pag. 190—191.

Bekennern der anderen Religionen bestritten werden. Ist es nicht wunderbar, dass die Bücher des göttlichen Gesetzes sich in allen Leiden, Verbannungen und Staatsumwälzungen unversehrt erhalten haben, dass sie, in alle Sprachen übersetzt, unter alle Völker verbreitet, die Grundlage der christlichen und ismaëlitischen Religion geworden sind? Die Juden allein haben das Gesetz unverändert befolgt, ihre Religion rein und ungetrübt erhalten und sich nicht, wie die Ismaëliten und Christen, die doch auch in Abraham den Urheber ihrer Religionsgemeinschaften erblicken, in verschiedene Sekten gespalten[1]). Es ist nicht wahr, dass Israel von Gott verworfen worden sei. Hat Gott doch Israel versichert, dass er den Bund mit Abraham nie brechen, seines Volkes nie vergessen werde, dass eher der Lauf der Gestirne aufhören, als dass er Israel verwerfen werde[2]). In der Verbannung hat Israel seinen früheren Wankelmut überwunden und ist in seinem Glauben so erstarkt, dass es sich durch keine noch so lockenden Versprechungen wie durch keine noch so bitteren Leiden in seiner Überzeugungstreue erschüttern liess. In alle Länder zerstreut, haben die israelitischen Kolonieen die anderen Völker mit den göttlichen Gesetzen bekannt gemacht und sie von der Verehrung der Götzen und Dämonen der Verehrung des Einen Gottes zugeführt. Das ist der Beruf Israels, das als ein Priesterreich und heiliges Volk dastehen und als solches auch Fürbitte für die anderen Völker einlegen soll[3]). Dass

[1]) Die Parteien der Pharisäer, Essäer und Sadduzäer sind, wie B. bemerkt, nicht in dem Sinne als Sekten zu betrachten, denn sie unterschieden sich voneinander nicht in Betreff der Religion selbst, sondern nur in Betreff der grösseren oder geringeren Heiligkeit in der Lebensführung. Die Samaritaner aber waren weder ihrer Abstammung noch ihrer Religionsübung nach Juden, da sie mit der Verehrung Gottes die einer Götterschar vereinigten, wie die Römisch-Katholischen mit der Anbetung des Einen Gottes die Verehrung der Engel und Heiligen vereinigen.

[2]) Heptaplom. V, pag. 193—197.

[3]) Heptaplom. V, pag. 201. Itaque Rabbi Johannes exclamat,

Israel, aus dem Lande der Väter vertrieben, kein eigenes Land besitzt, ist eher als ein Zeugnis der Güte Gottes denn seines Zornes zu betrachten. Wie die Leviten keinen Bodenbesitz erhielten, weil Gott ihr Erbe war, so ist es auch mit Israel, denn wer den Himmel zum Erbe hat, der bedarf der Erde nicht[1]).

Wenn in der Bibel neben der Gottesanbetung, die zur Erlangung der Glückseligkeit allein genügt, die Darbringung von Opfern und gewisse Ceremonien und Riten vorgeschrieben werden, so geschieht dies zu dem Zweck, um Israel von der Anbetung der Dämonen, die sich in solchen Opfern und Ceremonien darstellte, fern zu halten, was niemals gelungen wäre, wenn diese Übungen nicht auf die Anbetung Gottes wären übertragen worden. Dass auf die Opfer an sich kein besonderer Wert gelegt wird, beweist der Umstand, dass sie auf den Tempel beschränkt blieben und an den anderen der Gottesverehrung geweihten Stätten nicht gestattet waren, und dass Gott die Zerstörung des auf Zion errichteten Tempels und damit das Aufhören des Opferdienstes zugelassen hat. Der Dekalog, der gewissermassen als die Bundesschliessung Gottes mit Israel bezeichnet wird, enthält keine Opfervorschriften, und von den Propheten wird an zahlreichen Stellen die Verwerfung der Opfer, oder doch wenigstens ihre Entbehrlichkeit für das Heil des Menschen ausgesprochen. Ohne Nutzen sind aber deshalb auch die Opfergesetze nicht, obschon sie jetzt nicht mehr ausgeübt werden, da in ihnen tiefe, von den jüdischen Gelehrten dargelegte Gedanken allegorisch angedeutet werden[2]). Auch sonst finden sich in der heiligen

gentes idolis deditas nescisse, quantam jacturam sui facerent, cum templum illud Hierosolymorum, in quo gentium omnium scelera expiabantur, inflammarent. Nam diebus festis, qui in tentoriis celebrari consueverant, hostiae septuaginta immolari jubentur, quod interpretes pro septuaginta populis factum tradunt. Vgl. weiter den Nachweis der Talmudstellen.

[1]) Heptaplom. V, pag. 201—202.

[2]) Heptaplom. IV, pag. 145—146. Nullum est sacrificium, nulla

Schrift zahlreiche Stellen, die allegorisch aufzufassen sind, und deren geheimer Sinn nur dem Eingeweihten verständlich ist. Wie im Tempel das Volk nur den Vorhof betreten durfte, von dem die Stätte der Leviten geschieden war, die Priester das den Leviten verschlossene Heiligtum betraten und der Hohepriester allein das Allerheiligste, in dem die Bundeslade ruhte, so sind die biblischen Schriften in der Weise abgefasst, dass das, was zum Heil eines Jeden notwendig ist, wie der Dekalog und die 613 Ge- und Verbote, auch von Jedem begriffen werden kann. Was dagegen nur zum Heil Weniger notwendig ist, wie die verborgenen Gründe der Opfer und Gebräuche, wird nur von den Gelehrten, und manches, wie die Wissenschaft von den geheimen Gründen der Naturdinge, die wir Kabbala nennen, wird nur von den Allergelehrtesten verstanden. Das Geheimnisvollste aber ist die von Ezechiel gegebene Beschreibung des Thronwagens, der die Himmelskreise und die göttlichsten Dinge darstellt, was auch von Maimonides nur mit den Fingerspitzen berührt wird, während er das Tiefere unerklärt lässt. Auch in den Erzählungen der Schrift verbirgt sich hinter den Tatsachen, die sie berichten, oft ein allegorischer Sinn. So werden z. B. von scharfsinnigen Theologen in der Erzählung von der Vertreibung Hagars die Magd und deren Sohn, die Sarah vertreiben will, als die der Tugend widerstrebende Begierde und die von ihr erzeugte Sünde gedeutet, die von der herrschenden Vernunft vertrieben werden müssten, und wenn der Engel der Magd gebietet, nach Hause zurückzukehren und sich der Sarah zu unterwerfen, so sei damit der Gehorsam gemeint, den die Begierde der Vernunft als Herrscherin zu leisten habe. Abraham soll der Sarah, das heisst: der Vernunft, willfahren; der Sohn der Magd soll nicht

instrumenta sacrorum, nulli ritus, quae rerum in naturae thesauris abditarum arcana pulcherrima non continent, ac ingeniosissime Philo Hebraeus, Abraham abn Esra, (Rex) [Rabbi] Salomo, Leo Hebraeus interpretantur.

der Erbe sein, das will sagen, dass die den Lüsten und Lastern Fröhnenden die göttlichen Güter niemals erreichen könnten[1]). Als Beispiel einer die geheimsten Lehren enthaltenden Allegorie wird der Psalmvers 8, 4 angeführt: »das Werk deiner Hände sind die Himmel,« womit nach der Deutung Abraham Ibn Esra's die zehn Himmelssphären gemeint seien, auf die sich auch die zehn Decken der Stiftshütte beziehen sollen, eine Erkenntnis, zu der weder die Chaldäer und Ägypter, noch die Pythogoräer, Plato, Aristoteles, Ptolemaeus und Hipparch gelangt seien, nach denen es nur acht oder höchstens neun Sphären geben sollte[2]). Manches jedoch, was in der Schrift als Tatsache berichtet wird, ist nur als Vision und Traumerscheinung aufzufassen. So wenn berichtet wird, dass Gott Jemandem im Wachen erschienen sei, denn im Wachen hat Gott, wie die Schrift bezeugt, mit niemandem als nur mit Mose geredet. Auch der Engel, der mit Bileam redete und die redende Eselin sind Visionen, die Bileam im Schlafe hatte[3]).

Während von den anderen Vorschriften des Dekalogs auch der Philosoph Toralba zugesteht, dass sie, wie ja auch ihre allgemeine Verbreitung beweise, dem Naturgesetz entsprächen, glaubt er, dies unter Berufung auf Abraham Ibn Esra in Betreff des Sabbats, d. h. der Feier gerade des siebenten Tages, bestreiten zu müssen[4]). Zuerst will Salomo nicht darauf eingehen, weil er das Zeugnis Gottes, das der Sabbat darstelle, nicht entweihen möchte. Dann aber führt er aus, dass der Sabbat, als dem Gedanken der Schöpfung geweiht, auch mit dem Naturgesetz

[1]) Heptaplom. III, pag. 76—77. Woher B. dies hat, weiss ich nicht anzugeben.

[2]) Vgl. oben S. 335, Anmerkung 1.

[3]) Heptaplom. III, pag. 85. Vgl. weiter den Nachweis der Maimonidesstellen.

[4]) Heptaplom. IV, pag. 148. Vgl. auch pag. 152. Caetera quidem decalogi capita natura ipsa dictitat, quartum non item, ut etiam Abraham ibn Esra ingenue fatetur.

übereinstimme[1]), und welche Bedeutung der Zahl sieben auch sonst im Naturleben zukomme, wie ja auch die Christen, selbst nach Einführung des Sonntages, noch eine Zeitlang den Sabbat gefeiert hätten[2]). Im Übrigen verwahrt er sich dagegen, dass er etwa die Christen veranlassen möchte, anstatt des Sonntags wieder den Sabbat einzuführen. Er möchte nicht, dass der Sabbat durch solche unzüchtige Ausschweifungen und unheilige Belustigungen wie der Sonntag entweiht werde[3]).

Mit erstaunlichem Freimut äussert sich Salomo über den Stifter des Christentums und seine Lehre. Er bestreitet den Glauben an die wunderbare Geburt Jesu von einer Jungfrau[4]), an seine Abstammung vom König David[5]) und an seine Gottessohnschaft[6]); er weist nach, dass Jesus nicht in Bethlehem,

[1]) Heptaplom. IV, pag. 153. Ich füge hier noch eine interessante Stelle über den Sabbat aus dem Theatrum naturae ein. Lib. V, pag. 619. Th. Cur die Sabbathi, quem Saturno veteres tribuunt, aeris status in melius mutari solet, ut, si reliqui dies imbribus fuerint molesti, dies illa serena sit, ut etiam proverbio vulgari locus sit, diem sabbathi sine solis conspectu vix unquam transmitti, si ardoribus caeteri dies flagrarunt, septimus roscidus aut refrigerio mitior fit? M. Illud ab arcanis sapientiae petendum est, et cur illa die corporibus vis ac robur, animis vero sapientia major additur (offenbar ist damit die נשמה יתירה gemeint) aut malitiae vires minui dicuntur, cur item die Saturni ac Martis ultio in sceleratis attributa putatur. (Sic Abraham Aben Esra in 4 caput decalogi), cur denique lex eum, qui non fuerit expiatus die tertia, qui dies est Martis, die septima, id est Saturni, non mundatum iri denunciat, quae omnia sunt alterius disciplinae.

[2]) Heptaplom. IV, pag. 155—158.

[3]) Heptaplom. IV, pag. 159. Cave putes, Coronae, me Christianis persuadere velle, ut pro dominica sabbathum accipiatis, ne diem santissimam aeque ac dominicam saltationibus impudicis, crapula, libidine, venationibus, lusibus, denique impuris scortationibus foedissime contaminari videam non sine maximo animi dolore. Praestat illam diem negotiis ac rebus agendis transigere quam impurissimis flagitiis violare.

[4]) Heptaplom. V, pag. 209 seq.

[5]) Heptaplom. V, pag. 219.

[6]) Heptaplom. V, pag. 218.

sondern in Nazareth geboren sei, und dass der Bericht des Evangelisten Lucas über die vom Kaiser Augustus angeordnete Schatzung mit den geschichtlichen Berichten im Widerspruch stehe[1]). Gegen die Heiligkeit der Lebensführung Jesu erhebt er den Einwand, dass Jesus nach den Zeugnissen der Evangelien mit Verbrechern und Buhlerinnen Umgang gepflegt habe, und in Betreff des Weinwunders bei der Hochzeit in Cana bemerkt er, ihm wäre es angemessener erschienen, wenn er die Festgenossen zur Nüchternheit angehalten hätte[2]). Was in den Schriften der Apostel und ihrer Schüler Nützliches zu finden ist, das ist nicht ihr Eigentum, sondern dem jüdischen Schrifttum entlehnt[3]), das aber mitunter von ihnen in unerträglicher Weise entstellt wird; so z. B. wenn Lucas die Fälschung begeht, von einem Ausspruch der Alten zu reden, der da laute: »Liebe deinen Nächsten und hasse deinen Feind,« was sich weder im Pentateuch, noch in den Propheten findet, während den Feind zu hassen vielmehr ausdrücklich verboten wird[4]). Die Lehre vom Sündenfall ist von den Urhebern des Christentums zu dem Zwecke erfunden worden, um die Unkundigen zu sich hinüberzuziehen in dem Glauben, dass der Tod des Stifters dieser Religion ein Heilmittel zur Sühnung der Sünden sei. Um aber nicht den Anschein zu erwecken, dass dadurch dem Hang zur Sünde Vorschub geleistet werde, stellten sie die Lehre auf, dass durch die auf die ganze Nachkommenschaft sich forterbende Sünde Adams das gesamte Menschengeschlecht verderbt worden sei, und dass infolgedessen niemand richtig handeln, ja nicht einmal richtig denken oder sonst wie der Gerechtigkeit teilhaftig

[1]) Heptaplom. V, pag. 221.

[2]) Heptaplom. VI, pag. 260.

[3]) Heptaplom. VI, pag. 315.

[4]) Heptaplom. VI, pag. 253. Sed ferendum non est, quod Lucas divinae legi fraudem facere videtur his verbis: Dictum est antiquis, diliges proximum tuum et odio habebis inimicum tuum. Haec postrema verba nunquam in lege divina aut aliis prophetis reperiuntur, sed interdictum plene contrarium: Ne oderis, inquit lex cet.

werden könne. Im Widerspruch mit der an Noah nach der Sündflut ergangenen Verkündigung (Genes. 7, 1 fg.) und dem Ausspruch des Psalmisten (8, 7) behaupteten sie sogar, der Mensch habe durch die Sünde Adams auch die Herrschaft über die Tiere eingebüsst. In Wahrheit aber ist die Erzählung vom Sündenfall Adams als eine Allegorie aufzufassen[1]). Jeder Mensch ist sein eigener Adam; was Adam begegnet ist, das begegnet allen, die den Lockungen der Sünde und der das gebührende Mass überschreitenden Neigung zur Wollust Folge leisten, die in der Sinnesfreude das höchste Gut und in dem Schmerz und der Sorge das höchste Übel erblicken. Und wie von Adam gesagt wird, dass er zu sich selbst zurückgekehrt und wieder zur Besinnung gekommen sei, d. h. dass er von der Sinnenlust sich wieder der Betrachtung der intelligiblen Dinge zugewandt, und dass er in Seth einen wahrhaft göttlichen, in Gottes Ebenbild erzeugten Sohn erhalten habe, so ist es auch mit uns, wenn wir aus dem Schmutz der Begierden wieder emportauchen und den rechten Weg des Heils beschreiten[2]).

Auf die Bemerkung des Senamus, dass die Juden, mürrisch und trübselig, alle Festesfreuden zu verschmähen schienen im Gegensatz zu den alten Griechen und Römern, die, weil heiterer und freudiger gestimmt, auch den Göttern angenehmer gewesen seien, erwidert Salomo, auch die

[1]) In der Note: Philo Allegor. Leg. Leo Hebraeus.

[2]) Heptaplom. VI, pag. 305—306. Vgl. auch ibid. VI., pag. 296—297. Non dubito, Adamum in eo peccavisse, non quod poma vetita decerperet, ut vulgus puerili errore opinatur, sed quia mentem ab intellegibilium rerum contemplatione abductam cupiditatum ac sensuum illecebris inoscari et obrui pateretur. Sic enim Ebraeorum theologi acutissimi (Philo. Rabbi Ruben in libro Aboth Natan cap. 16) mulieris appellatione sensus corporeos, mariti vero nomine intellectum significari ajunt, at serpentis verbo voluptatem, quae quasi serpens corporis latebras subire ac meatus omnes corporum et orificia tentare, vim tamen paecipuam dentibus exserere et in ventrem reptare solet etc. (Vgl. weiter den Nachweis der Talmudstellen.)

Juden seien Gesang und Tänzen an den Festen durchaus nicht abhold, wie ja auch das Wort an zugleich Tanzen und Sinnen bedeute, weil die Feste durch Reigen und Betrachtungen gefeiert werden sollten. So seien auch von alters her Sabbate und Feste dem Gebote der Schrift gemäss freudig begangen worden, allerdings nicht durch vulgäre Gesänge, sondern durch musikalisch begleitete Lobpreisungen Gottes und einige der geistigen Nahrung dienende Stunden, in denen die heilige Schrift gelesen wurde. Wenn aber von den Juden behauptet würde, sie seien trüber und trauriger als andere gestimmt, so komme dies daher, dass sie nicht nur das Sabbatgebot, sondern auch die anderen Vorschriften des Dekalogs ungestraft verletzen sähen. Der im ersten Ausspruch des Dekalogs vorgeschriebenen Anbetung des einig-einzigen Gottes zuwiderhandelnd, beteten auch die Christen unzählige Götter, nämlich all die Engel und heiligen Geister, an. Im Gegensatz zu der im zweiten Ausspruch untersagten Bilderverehrung fänden wir die Tempel in allen Ecken und Winkeln voll von aus allerlei Material gefertigten Bildern; ja selbst balsamierte Leichen würden geküsst in dem Glauben, dass dies für den Körper und für die Seele heilsam sei[1]). Das dritte Gebot würde dadurch verletzt, dass bei den Namen fremder Götter und Dämonen geschworen werde. Was die Übertretung der anderen Gebote des Dekalogs betreffe, so bedürfe es dafür keiner weiteren Beweise; es sei nur an die Buhlerei, den Ehebruch und die Unkeuschheit der Ordensleute beiderlei Geschlechts erinnert[2]).

Die Vorschriften des Evangeliums sind nicht nur

[1]) Salomo weist hier auf den Widerspruch bei Luther hin, der zuerst behaupte, dass die Schrift nur die Anfertigung eines Abbildes von Gott, nicht aber des Gekreuzigten und der Apostel verbiete, dann aber hinzufüge: wir wollen auf diese nicht hören und achten; die Gebote über den Sabbat und die Bildsäulen sind aufgehobene Ceremonien.

[2]) Heptaplom. IV, pag. 159 -160.

strenger und schwerer als die der Thora, sondern sie sind, wie schon Tryphon bei Justin sagt, derart, dass sie gar nicht erfüllt werden können. So wird z. B. die Ehescheidung verboten, wenn die Frau nicht des Ehebruchs überführt ist, was nach dem Zeugnis Aller, die sich mit der Gesetzespflege beschäftigen, überaus schwierig ist. Kann es aber, selbst wenn die Frau keine Ehebrecherin ist, etwas Unbilligeres geben, als Jemanden zu zwingen, mit seiner Feindin zusammenzuleben und dadurch allerlei Umtrieben, ja sogar Mordversuchen, Vorschub zu leisten? Ebenso unnatürlich ist es, den Geschiedenen die Wiederverheiratung zu verbieten. Das führt zur Buhlerei, zum Ehebruch, zur Selbstbefleckung und anderen hässlichen Ausschreitungen. Die Annahme des jüdischen Gesetzes über die Ehescheidung bei allen Völkern ausser den römisch-katholischen hat aus Furcht vor der Scheidung die Frauen enthaltsamer und die Männer gefügiger gemacht[1]). Das unnatürliche, den Priestern auferlegte Eheverbot hat die Reinheit der Heiligtümer und die Keuschheit der Lebensführung schwer beeinträchtigt, und ebenso verderblich hat das von unzähligen Mädchen abgelegte Keuschheitsgelübde gewirkt. Daher kommen die wollüstigen Ausschreitungen beider Geschlechter, gewaltsamer Abort, Vatermord, Ehebruch und eine Besudelung der Tempel, wie sie selbst von den Heiden nicht zugelassen wurde[2]).

Zu wiederholten Malen wendet sich Salomo in seinen Ausführungen gegen das Messopfer der Katholiken. Wenn schon die Anbetung Gottes, denn zu einer solchen lud Aron, das Tetragramm gebrauchend (חג יהוה לנו), das Volk ein, weil sie unter dem Bilde des goldenen Kalbes geschah, den Zorn Gottes in dem Masse erregte, dass dreitausend Menschen deshalb getötet wurden, um wieviel

[1]) Dass dies die Ansicht Bodins selber sei, geht aus mehreren Stellen auch in anderen Schriften hervor. Vgl. oben S. 332, Anm. 3 und weiter den Nachweis der Maimonidesstellen.

[2]) Heptaplom. VI, pag. 328.

grösser noch ist die Versündigung derer, die einen gestorbenen Menschen im Bilde des Brodes und des Weines an Stelle Gottes anbeten[1]). Welch eine wunderliche Vorstellung liegt darin, dass die Existenz Gottes von dem Willen und der Macht des Priesters abhängen soll! Wenn der geringste Curio es will, wird die Brodkruste in Gott umgewandelt, wenn er aber nicht will, dass Gott geschaffen werde, und beim Singen seinen Geist auf etwas anderes richtet, bleibt die Brodkruste Brod und Gott entsteht nicht[2]). Den Juden wird von den Christen das längst abgekommene Tieropfer zum Vorwurf gemacht; sie aber bringen ein Opfer dar, bei dem Jesus beständig zerfleischt, zerrissen und verschlungen wird[3]).

Als überaus verderblich wird die Ohrenbeichte der römischen Kirche bezeichnet. Schon die Vorstellung, dass ein Mensch dem anderen seine Sünden vergeben könne, ist als eine Impietät gegen Gott anzusehen. Die Aussicht auf eine Absolution durch den Priester leistet ferner der Sünde Vorschub. Die schwersten Sünden aber werden in der Beichte überhaupt verschwiegen, und diejenigen, die sich aus Scheu der Beichte entziehen, werden dadurch zur Verzweiflung getrieben, zumal da für die schwersten Sünden nur vom Papst selber eine Absolution erlangt werden kann. Auch wird durch die Beichte den Gewaltherrschern (wohl durch Verletzung des Beichtgeheimnisses) ein Mittel zur Verfolgung dargeboten[4]).

Am Schlusse des Heptaplomeres erklärt sich der sonst am meisten zum Fanatismus hinneigende Lutheraner Friedericus für die religiöse Duldsamkeit, indem er den Ausspruch tut: das Wort des Kaisers Theoderich, dass niemand gegen seinen Willen zum Glauben zu zwingen sei, verdiene mit goldenen Buchstaben an den Türen der

[1]) Heptaplom. VI, pag. 339.
[2]) Heptaplom. VI, pag. 338 vgl., V., pag. 197.
[3]) Heptaplom. VI, pag. 330.
[4]) Heptaplom. VI, pag. 295.

Fürsten angeschrieben zu werden. Dazu bemerkt der Calvinist Curtius, noch wirksamer sei das Vorgehen des Kaisers Jovianus gewesen, der durch den Erlass eines Ediktes der Union, das Henotikon genannt, Heiden, Christen, Arianer, Manichaeer, Juden und an die zweihundert Sekten zur Eintracht vereinigte und die Redner ohne Unterlass zur Mässigung gemahnte, damit sie nicht durch aufrührerische Reden das Volk und den Staat in Unruhe stürzten, sondern sie zur Frömmigkeit, Gerechtigkeit und gegenseitigen Liebe einlüden[1]). Dem stimmen alle zu, und nachdem der Psalmvers (133, 1): »Wie schön und wie lieblich ist es, wenn Brüder bei einander wohnen« in besonders feierlicher Weise war gesungen worden, gehen sie unter gegenseitigen liebreichen Umarmungen auseinander. In der Folge aber verkehrten sie, durch Frömmigkeit, Unbescholtenheit und gemeinsame Studien verbunden, in bewundernswürdiger Eintracht miteinander, hielten jedoch keine Disputationen über Religion mehr, obgleich ein Jeder seine Religion in höchster Heiligkeit des Wandels behauptete.

Für den Talmud, den er zuweilen unter der, auch dem Gesetzeskodex des Maimonides beigelegten, Bezeichnung: Pandectae Hebraeorum anführt, hegt Bodin, wie wir bereits gesehen haben, eine grosse Wertschätzung, die ihn aber doch nicht vor sehr bedenklichen Irrtümern geschützt hat, ein Schicksal freilich, dem nichtjüdische Gelehrte bis

[1]) Fridericus. Theodorici, Romanorum et Gothorum imperatoris, sententia digna est, quae litteris aureis pro foribus principum inscribatur. Cum enim a senatu Romano admoneretur, at Arianos suppliciis ad fidem catholicam adigeret, ita rescripsit: religionem imperare non possumus, quia nemo cogi potest, ut credat invitus. Curtius. Praeclare ille quidem, melius etiam Jovianus imperator, qui edicto unionis proposito, quod Henoticon appellabat, Paganos, Christianos, Arianos, Manichaeos, Judaeos ac prope ducenta sectarum genera ad concordiam aggregans oratores ad modestiam assidue cohortabatur, ne plebem seditiosis concionibus ac reipublicae statum conturbarent, sed ad pietatem, integritatem, caritatem mutuam invitarent.

auf den heutigen Tag auf diesem Gebiete noch selten entgangen sind. Die Mischna besteht, wie er richtig angibt, aus 61 Traktaten (die drei Baboth als ein Traktat gerechnet) und aus 523 Kapiteln[1]). Von den Mischnatraktaten wird am häufigsten der Traktat Aboth zitiert[2]), der aber an mehreren Stellen, wie das bei unserem Verfasser auch sonst vorkommt, aufs Geratewohl genannt wird, ohne dass sich für das von ihm Behauptete in diesem Traktat eine Belegstelle nachweisen liesse[3]). Einmal wird der Traktat Pirke Aboth offenbar mit den Pirke d' R. Elieser verwechselt[4]).

[1]) Heptaplom. IV, pag. 145. Universam vero legem R. Moses Rambam in quatuor decem partes distribuit, prima pars aversionem a flagitiis et conversionem ad Deum, secunda idololatriae prohibitionem, tertia morum probitatem, quarta caritatem erga singulos, quinta mulctas pecuniarias, sexta contractuum et hereditatum jura, septima dies fastos, infastos, feriatos, octava jejunia, nona preces et laudationes, decima sanctuarium, undecima sacrificia juris, duodecima pollutiones et expiationes, decima tertia cibos vetitos ac cupiditates frangendas, decima quarta vetitas libidines. Quae omnia copiosissime libris LXI pandectarum hebraearum et capitibus 532 continentur (532 ist wohl nur Druckfehler für 523.)

[2]) Daemonom. II, cap. 2, pag. 168; ibid. III, cap. 5, pag. 328 (Wieri confut.), pag. 494; De Republ. IV, cap. 6, pag. 726; ibid. III, cap. 2, pag. 1045; Theatr. nat. I, pag. 107; Heptaplom. VI, pag. 349.

[3]) Daemonom. I, cap. 4, pag. 86; ibid. I, cap. 5, pag. 98. Hebraeorum itaque doctores, etsi oraculum Urim et Thummim a tempore Babiloniae reversionis desinerat, confitentur, aliquam divinam vocem semper fuisse exauditam, quam Josue, filius Levi, בת קול id est filiam vocis, Graeci ἠχώ appelarunt (Randnote Libris Pirke Aboth). Gemeint ist, was die Boraitha Joma fol. 9b berichtet: כשמתו נביאים האחרונים חגי זכריה מלאכי נסתלקה רוח הקדש מישראל ועדיין היו משתמשין בבת קול. R. Josua ben Levi wird mit dem בת קול in Verbindung gebracht b. Kethubboth fol. 77b. Daemonom. I, cap. 5, pag. 102. et Abraham Aben Esra, maximus inter Judaeos astrologus, filios Israelis ait non subjici astris (Randnote Lib. Pirke Aboth!!). Theatr. nat. IV, pag. 524. Atque hunc intellectum agentem ... Hebraei philosophi praeceptorem ac paedagogum vocant (In libro פרקי אבות). Vgl. Daemonom. I, cap. 2, pag. 58.

[4]) Daemonom. II, cap. 6, pag. 232. Propria autem daemonum

Unrichtig ist in der Schrift De Republica die Berufung auf Mischna Pea cap. 8 dafür, dass der Wert der Goldmünzen zu den Silbermünzen im Verhältnis von 1 : 25 und der des Goldes zum Silber in dem Verhältnis von 1 : 12 stehe[1]), während an einer späteren Stelle dieselbe Mischna richtig als Beleg dafür angeführt wird, dass der Besitzer von fünfzig Golddenaren nach dem Gesetze nicht mehr als Armer zu behandeln sei[2]). Nicht sehr talmudkundig müssen die Gewährsmänner Bodins gewesen sein, auf deren Unterstützung er, wie wir gesehen haben[3]), bei der Benutzung des Talmudtraktats Sanhedrin gerechnet hatte, denn gerade in den Citaten aus diesem Traktate treten uns mehrfache Irrtümer und Missverständnisse entgegen. Mit Recht behauptet Bodin, dass die Juden an dem über Jesus gefällten Todesurteil deshalb nicht teilgenommen hätten, weil ihnen, seitdem Judaea in eine römische Provinz verwandelt worden war, das Recht über Leben und Tod genommen war. Dagegen beruht es auf einem Missverständnis, wenn er aus Mischna Sanhedrin IV, 1 beweisen will, dass nur Prie-

est in lascivam brutamque cupiditatem dominatio, ut Hebraei annotant in lib. פרקי אבות dicentes, Satanam portari a serpente, id est (ut Philo Hebraeus interpretatur) a voluptate etc. Gemeint ist eine auch von Maimonides (More II, cap. 30) angeführte Stelle aus Pirke d' R. Elieser cap. 13. Eine andere Stelle aus den Pirke d' R. Elieser, die er vermutlich aus Maimonides (More II, cap. 26) kennt, hat Bodin im Sinne, wenn er Methodus cap. 8, pag. 328 sagt: Quod Maurus (!) quidam sapiens innuit, cum diceret Deum coelestes orbes de luce vestimenti sui condidisse.

[1]) De Republ. VI, cap. 3, pag. 1071. Et in Pandectis Hebraeorum auri nummus argenteis 25 existimatur (In Misna tract. de angulis cap. 8, paragr. ה et ד), quo fit, ut, cum Hebraeis aurea numismata argenteis duplo graviora fuerint, auri ad argentum ea ratio fuerit, quae est unius ad 12.

[2]) De Republ. VI., cap. 6, pag. 1196. Hebraei hanc Romanorum definitionem secuti sunt in suis Pandectis et, qui aureos quinquaginta in censu haberet, mendicare vetuerunt (In libro misnaoth, de angulo cap. 8. et tract. de decima secunda cap. 4.)

[3]) Vgl. oben S. 327.

ster, Leviten und deren Angehörige befugt gewesen wären, bei einem Urteil über Kapitalsachen mitzuwirken[1]). Überaus befremdlich ist, was Bodin unter Berufung auf Maimonides und insbesondere auf die drei ersten Kapitel des Traktats Sanhedrin über eine angebliche Gerichtsverfassung bei den Juden mitteilt[2]); weder hier noch dort ist davon

[1]) Method. cap. 6, pag. 174—175. Quia non licet nobis (sic enim ridicule) interficere quemquam, quae verba sunt Judaeorum, quia iis ereptum fuerit omne imperium et Judaea in provinciae formam redacta LX annis ante secundam eversionem templi, ut Rabini scribunt, non quod lege Mosis prohibentur, ut nostri falso putant, cum solis sacerdotibus ac (legatis) [Levitis] eorumque agnatis capitales sententias de sceleratis et capitalia judicia exercere licuerit, ut tradunt jurisconsulti Hebraeorum in libris Talmudicis titulo Sanedrim cap. IV. De Republ. I, cap. 6, pag. 85. Fallunt enim, qui putant, pontifices Judaeorum judicio Christi abstinuisse, quasi religione abstinerentur, ut nostri pontifices tradunt, quominus poenam capitalem irrogarent, ex eoque judicia capitalia tractare aut sententiam cruentam se ferre prohiberi, quod ab antiquitatis ignoratione profectum est, cum satis, opinor, perspicuum sit, senatum Judaeorum LXXI etiam ex sacerdotibus ac levitis coaluisse et capitalia judicia prius exercuisse, quam Palaestina in provinciae formam redacta fuisset, ut Chaldaeus interpres in Hierem. cap. 5 ipsique Hebraeorum jurisconsulti in Pandectis tradunt. Offenbar hat Bodin die Mischna Sanhedrin IV, 1 im Sinne, wo es heisst: הכל כשרין לדון דיני ממונות ואין הכל כשרין לדון דיני נפשות אלא כהנים לוים וישראלים המשיאין לכהונה. Das bedeutet aber nach der Erklärung des Talmud nicht, dass der Gerichtshof bei Kapitalsachen aus Priestern, Leviten und deren Verwandten bestehen müsse, sondern dass in diesem Gerichtshof nur solche Männer mitwirken durften, deren legitime Abstammung so nachgewiesen sei, wie bei Priestern, Leviten und den Israeliten, die sich mit Angehörigen des Priesterstammes verheirateten.

[2]) Method. cap. 7, pag. 299. Moses vero Maymo libro tertio perplexorum cap. postremo scribit, gladii potestatem habuisse senatum, ab eodem senatu XXIII viros capitales, qui רבי נפשות, id est animarum judices, et septem viros judices pecuniarum et bonorum, id est רבי ממונות, in singulis urbibus constitutos, quorum tres judicia instituebant, quinque primam appellationem disceptabant, septem de secunda provocatione decernebant, praeterea decem judices rerum venalium quasi aediles creabantur, quorum unus erat sacerdos, ad haec

auch nur eine Spur zu finden. Auf eine Stelle im Talmud Traktat Sanhedrin gründet sich die Bemerkung, dass nach der Sitte bei den alten Hebräern sich der König von dem Eintritt in das Synedrium zurückhielt, um sich nicht der Gefahr eines Widerspruchs seitens eines anderen auszusetzen[1]). Was Bodin über sieben in den Pandekten der Hebräer verordnete Strafarten anführt[2]), entspricht seinem Inhalte nach den Bestimmungen des Talmud, wenn es sich auch in dieser Zusammenfassung nirgends findet. Den Talmudtraktaten Sanhedrin und Aboda sara gehört die von Bodin angeführte Kontroverse über die Dauer des

---

arbitri recepti tres, quorum uterque ligitator unum eligebat, electi duo tertium optabant, quae omnia in pandectis Hebraeorum, titulo Sanhedrin cap. 1, 2, 3 copiose explicantur cet. De Republ. VI, cap. 4, pag. 1119. Et quoniam a regia stirpe Davidis omnes fere senatores genus ducebant, majestatis capita quaedam sub Asmonaeis principibus usurparunt, legum, inquam, ferendarum ac magistratuum aliquot creandorum, ut Chaldaeorum interpres ad Hieremiam ac jurisconsulti Hebraeorum in pandectis tradunt, sed hi tantum judices dicebantur aut privatorum aut publicorum judiciorum, vel, ut Hebraei, דיני ממונות דיני נפשות, ac praeterea decemviri judices earum rerum, quae ad civitatem pertinerent, et magistratui cuique duo Levitae assessores. Quae singula nobis explicanda fuerunt, ut iis, qui Israelitas patriciorum potestatem pertulisse putant, errorem eriperemus (Lib. Sanhedrin cap. 2 et 3. Rabbi Maymon lib. 3. More Neboquim.) Vgl. auch ibid. VI, cap. 6, pag. 1180. Der Anfang der obigen Ausführung bezieht sich vielleicht darauf, dass nach dem Talmud (Sanhedrin fol. 19 a) zwar die israelitischen Könige nicht als Richter fungieren und nicht gerichtet werden durften, dass beides aber den Königen aus dem Hause David gestattet war.

[1]) De Republ. III, cap. 1, pag. 392. At veterum Hebraeorum moribus rex ab aditu senatus abstinebat, ne aut ei quisquam aut ipse cuiquam repugnaret, sic enim tradunt in suis commentariis. ibid. VI, cap. 4, pag. 1119. Vgl. Talmud b. Sanhedrin fol. 18b.

[2]) Heptaplom. VI, pag. 343. Sunt autem poenarum gradus septem in pandectis Ebraeorum: lapidatio, combustio, capitis truncatio, sufficatio, excidium, repentina mors, verberatio nervis bubalis inflicta, quae ictibus ad summum quadraginta definitur lege divina cet.

Weltbestandes an[1]). Auf eine Stelle im Traktat Sanhedrin geht endlich noch die Bemerkung zurück, dass der Geist, der den König Ahab dazu betören wollte, in den Krieg zu ziehen, nach der Meinung einiger Theologen der des von ihm getöteten Naboth gewesen sei[2]). In der Kontroverse, die in dem Traktat Rosch ha-Schanah zwischen R. Josua und R. Elieser geführt wird über den Monat, in dem die Weltenschöpfung stattgefunden habe, entscheidet sich Bodin für die Ansicht R. Eliesers, dass die Welt im Tischri und nicht im Nissan geschaffen worden sei[3]). Für die Ansicht, dass die Himmel aus Feuer und Wasser gebildet seien, beruft er sich auf den Ausspruch der hebräischen Weisen, dass das Wort שמים aus אש und מים zusammengesetzt sei, was sich im Talmudtraktat Chagiga findet[4]). Im

[1]) Method. cap. 5, pag. 120. Et quemadmodum sex annorum millibus mundi elementaris conversionem Heliae cujusdam Rabbi conjectura fore ajunt. Ibid. cap. 8, pag. 358. Haec de ratione temporis ac origine mundi, cujus exitus quando futurus sit, ne angelis quidem certe, mortalium nemini scitum est, nisi fortasse Heliae et Catinae Rabinorum assentiamur. Sic enim in libris talmudicis tituli Sanedrin cap. Helec, tum etiam in titulo idololatria cap. Libne sex annorum millibus mundi aetatem definiunt ex opificio mundi sex dierum, quam conjecturam multi velut oraculum acceperunt, cum Heliam prophetam esse arbitrarentur etc. Vgl. Talmud b. Sanhedrin (פרק חלק) fol. 97a, wo die diesbezüglichen Ansichten des רי קמינא und des תנא דבי אליהו berichtet werden und Aboda Sara fol. 9a. Der Abschnitt Libne entspricht dem פרק לפני אידיהן.

[2]) Heptaplom. II, pag. 55. Quidam theologi tradunt spiritum illum fuisse Nabathum etc. Vergl. Talmud b. Sanhendrin fol. 102b.

[3]) Method. c. 8 pag. 349 Quare fallit Carcaeus, qui Hebraeos a sectione verna coepissetradit, quod mundum eo tempore creatum putarent, ut Rabi Josue, quem refellit Rabbi Eleazar. De Repub. IV, cap. 2, pag. 618. Vgl. Rosch ha-Schanah b. fol. 10b; Midrasch Genes. Rabb. sect. 32. Auf die Midraschstelle beruft sich Bodin in der Republik.

[4]) Method. cap. 8, pag. 339. Quod si verum est ex igne et aqua coelum esse concretum, quod Philoponus in academicorum sententia disputat ac Hebraei sapientissimi naturae interpretes affirmant (id enim voce ipsa שמים, id est אש ומים, vel ut alii שם מים, ignis et aquae rationem complectuntur). Theatr. nat. I, pag. 45—46, quante

Talmudtraktat Joma, und nicht, wie Bodin angibt, in den Pirke Aboth, findet sich die Bemerkung, dass seit dem Verschwinden der Urim und Thumim oder, wie es an der betreffenden Talmudstelle heisst, nach dem Tode der letzten Propheten sich das Bath-Kol habe vernehmen lassen[1]). Dem Traktat Joma ist auch entnommen, was Bodin von den Zeichen und Kundgebungen berichtet, durch die dem Volke am Versöhnungstage nach der Tötung des dem Asasel geweihten Opfers die Versöhnung Gottes gemeldet wurde[2]). Auf eine Stelle im Traktat Sukkah gründet sich die Bemerkung von den siebenzig Opfertieren, die im Tempel für die Völker dargebracht wurden[3]). An einigen Stellen beruft sich Bodin auf den Midrasch Genesis Rabba[4]),

magis si materia caelorum ex aqua et igne constat, ut acutissimi naturae interpretes Hebraei ex ipsius nominis שמים (אש ומים) appellatione significant. Ibidem II, pag. 146. Vgl. Chagiga fol. 12 a.

[1]) Vgl. oben S. 471, Anmerk. 3.

[2]) Heptaplom. I, pag. 31. Et quidem lege divina solenni expiationum die pontifex hircos duos sortiri jubetur, alterum vero Azazeli dedendum, quem LXXII interpretes appellant ἀποπομπαῖον, quem in verticem montis deduci mos erat ac de monte praecipitem dare. Lorum vero rubrum, quo quidem vinctus erat, candidum fieri dicebant, si deus placatus esset, quod a caprario buccina solebat significari lento clangore ac proximas quasque regiones consimili clangore gratulationem publicam significare, nec tamen caper dictus Azazel usquam terrarum reperiebatur cet. Vgl. Talmud b. Joma fol. 67 a.

[3]) Vgl. oben S. 460, Anmerk. 3. Die Talmudstelle befindet sich Sukka fol. 55 b.

[4]) Heptaplom. III, pag. 105. Rabbi Jochanan ex sententia Simeonis Jozadach explicans verba Dei: Dolebo hominem, quem creavi, tradit ossiculum vetebrae, quod לוז appellatur, unde resurrecturi fuissent, qui in deluvio perierunt, tunc evanuisse. Scribit autem, os illud nec molae subjectum conteri, nec ignibus injectum exuri, nec incudibus aut malleis suppositum ulla ex parte diminui posse, sed malleos atque incudes confractos exstitisse. (In Bereschit rabb. c. 1, 28). An der citierten Stelle (B. R. sect. 28) heisst es: רבי יוחנן בשם ר"ש בן יהוצדק אמר אפילו לוז של שדרה שממנו הקב"ה מציץ את האדם לע"ל נמחה. אדריאנום שחיק עצמות שאל את רבי יהושע בן חנניה א"ל מהיכן מציץ הקב"ה את האדם לעתיד לבא, א"ל מלוז של שדרה, א"ל מנין אתה יודע, א"ל

auf den auch die mehreremal wiederkehrende Erklärung der Bezeichnung Gottes als »Ort« zurückgeht[1]). An je einer Stelle habe ich das Aboth d' R. Natan[2]), den Anhang zu Megillat Thaanit[3]) und einen Baal Seder[4]) erwähnt gefunden; mit dem letzgenannten ist wohl das dem Tannaiten R. Jose ben Chalafta zugeschriebene Seder Olam gemeint.

Von den Werken des Moses ben Maimon, den er unter den verschiedensten Namensformen anführt, und dem an zwei Stellen der für ihn in der jüdischen Literatur üblich gewordene Ehrentitel »der grosse Adler« beigelegt wird[5]), hat Bodin den Gesetzeskodex »Mischne Thora,« über dessen Einteilung in vierzehn Bücher er

---

אתיתיה לידי ואני סודע לך, טחנו ברחים ולא נטחן, שרפו באש ולא נשרף ונתנו בטים ולא נמחה, נתנו על הסדין והתחיל סכה עליו בפטיש נחלק הסדין ונבקע הפטיש ולא חסר כלום. Vgl. eine andere Stelle aus Genes. Rabb. oben S. 475, Anmerk. 3.

[1]) Daemonom. (Confut.Wieri) pag. 528. ac propterea appellatur מקום, id est locus, quia mundus in ipso est, non autem ipse mundo includitur, ut Hebraei doctores in illud Esaiae tradunt. Heptaplom. II pag. 42. Et ab interpretibus Hebraeorum Deus מקום, id est locus beatorum, quia mundus in Deo est, non autem Deus in mundo. Vgl Beresch. Rabb. sect. 68; Tanchuma Ki tissa 27.

[2]) Vgl. oben S. 466, Anmerk. 2.

[3]) Heptaplom. VI, pag. 243. Praeter jejunium illud legitimum expiationis inducta sunt jejunia viginti quinque, partim propter occasus illustrium prophetarum: Mosis, Aaronis, Josuae, Samuelis, partim propter excidium urbis et populi defectionem, quae in libello Tahanith explicantur.

[4]) Method. cap. 8, pag. 355. Inter Hebraeos Baal Seder ab orbe condito ad hoc usque tempus complectitur annorum quinque millia 133, Rabbi Nasso (?) quinque millia 172, Rabbi Gerson et Kimhi quinque millia 301, Hebraei juniores quinque millia 349 cet.

[5]) Daemonom. Praefat. pag. 18. Ex Hebraeis quoque Rabbi Maymon (qui ob praestantiam doctrinae aquila magna vocabatur) doctissime ostendit, Aristotelis demonstrationem (sc. de aeternitate mundi) ἐν τοῖς ἀδυνάτοις reponendam esse. Heptaplom. III, pag. 74 quam Moses, qui a nostris aperta aquila dicitur.

einmal berichtet[1]), ziemlich häufig benutzt[2]). An einer Stelle der Republik[3]) und an mehreren Stellen des Heptaplomeres[4]) zitiert er unter dem Titel: Epistola adversus astrologos das bekannte Sendschreiben des Maimonides an die Gelehrten von Marseille, und einmal erwähnt er im Heptaplomeres die dreizehn Glaubensartikel des Maimonides[5]). In ausgedehntester Weise wird von ihm der

[1]) Vgl. oben S. 471, Anmerk. 1.

[2]) Daemonom. III, pag. 288 (dass die Steinigung die schwerste Todesart sei. Anstatt des Mischne Thora wird irrtümlich der More zitiert); ibid. Confut. Wieri pag. 501 (auch über die Steinigung); De Repub. I, cap. 3, pag. 26. (Wiederum über die Steinigung und More statt Mischne Thora); De Repub. I, cap. 3, pag. 28 (über Ehescheidung Hilchot Geruschin IV, 12); De Repub. VI, cap. 6, pag. 1194 (Verschiedene Todesstrafen); Theatr. nat. III, pag. 385 (dass Kastraten und Kinderlose keine Richterämter bekleiden dürften, Hilchot Sanhedrin II, 3).

[3]) De Republ. IV, cap. 2, pag. 613. Ea vero, quae Dei munere et concessu tributa est hominum generi voluntas, Hebraeorum theologorum doctorum consensione libera est et omni necessitate soluta (Sic Moses Maymo in epistola adversus astrologos). Vgl. Briefsammlung des Maimonides, ed. Lichtenberg (Leipzig 1859), II, pag. 26a.

[4]) Heptaplom. VI, pag. 253 (von dem falschen Messias in Arabien, vgl. Briefsammlung, pag. 26b). Ibid. VI, pag. 273—274 (von der Existenz der Antipoden) und VI, pag. 302 (dass die Seele von Gott mit der Vollendung des Körpers geschaffen sei); VI, pag. 317 (Von der Freiheit des Willens, vgl. Briefsammlung pag. 26a). Was Bodin an der zweiten und dritten Stelle zitiert, findet sich bei Maimonides nicht. Dagegen ist an einer anderen Stelle, wo er es nicht nennt, wohl unser Sendschreiben benutzt. Heptaplom. IV, pag. 133. Rabbi Moses Rambam brevius rem contraxit ac tria tantum nostris credenda proponit, scilicet demonstrationem, sensum et oracula prophetarum; vgl. Briefsammlung pag. 25a.

[5]) Heptaplom. V, pag. 204. Fridericus. Illud igitur quaero: Num Messiam venisse antea an venturum olim pates? Salomo. Confido equidem venturum. Fridericus. Fateri quidem non dubitas, cum extremo capite symboli Judaeorum, quod R. Moses promulgavit, scriptum sit Messiam esse expetendum. Id autem callidissimo commento factum est. Cum enim Christiana aemulatione symbolum fidei totidem capitibus, quod Christiani

Maimonidische »Führer« benutzt, der ihm wohl in der von dem Dominikaner Justinianus im Jahre 1520 zu Paris veröffentlichten, aber nicht von ihm herrührenden lateinischen Übersetzung[1]) vorgelegen hat[2]). Es dürfte in dem Werke des grossen jüdischen Denkers, der ihm als der hervorragendste und scharfsinnigste unter den jüdischen Philosophen gilt[3]), kaum irgend eine bedeutsamere Ausführung geben, die von Bodin nicht in einer seiner Schriften erwähnt würde, und zwar geschieht dies durchweg in zustimmendem Sinne. Wir haben bereits gesehen, dass er dem Maimonides, ihn darin auf gleiche Linie mit dem Talmud

finxissent, caput extremum surrogarunt, scilicet Messiam venturum, ne quis crederet Christum Jesum esse Messiam. Weiter heisst es an dieser Stelle: Nec ita pridem aetate nostra Judaeus quidam, cum se Messiam faceret, a praetore Bononiensi flammis tanti sceleris ultricibus exustus est. Das bezieht sich unzweifelhaft auf Salomo Molchos im Jahre 1532 erlittenen Märtyrertod, der allerdings nach der gewöhnlichen Überlieferung in Mantua erfolgt sein soll, den aber auch Josel von Rosheim in seinen Memoiren in Bologna stattfinden lässt (Revue des Études Juives XVI, p. 91, nr. 17). Am Schlusse dieser selbstverständlich im Geiste des Lutheraners Fridericus gemachten Ausführung findet sich noch folgende interessante Bemerkung: Sed cum peritiores vestrae gentis intelligerent, se inani spe laetari, a Judaeorum secta non modo desciverunt, verum etiam libros pro religione Christiana scripserunt. Testis est liber fidei ab Judaeo, qui ad Christum accessit, testis est catechismus hebraeus Emanuelis Tremelii cum eleganti epistola ad fratres Hebraeos (tertius), [testis] Isaacus Agrippinensis, vir eruditissimus, testis Paulus Paradisus, regius Hebraicae linguae professor in academia Parisiensi, testis Paulus Burgensis, testis Nicolaus Lyranus, bibliorum interpres acutissimus atque innumerabiles vestrae gentis, qui etiam nunc hac aetate Messiam Christum verum Deum et hominem amplectuntur.

[1]) Vgl. Perles Monatsschrift B. XXIV; Steinschneider Hebr. Bibliogr. XV, S. 87; XVII, S. 68; Güdemann, Gesch. des Erziehungswesens II, S. 228—229.

[2]) Vgl. weiter S. 480, Anmerk. 2.

[3]) Daemonom. III, cap. 5, pag. 347; Theatr. nat. III, pag. 542; Heptaplom. VI, pag. 274.

stellend, nachrühmt, er habe als Erklärer der Allegorien der Bibel und besonders der Salomonischen Sprüche sowohl das Moralische als das Natürliche in ihnen herauszufinden verstanden[1]). Als Beispiel führt er die Ansicht des Maimonides an, dass unter dem ehebrecherischen Weibe im salomonischen Spruchbuche die Materie oder die Begierde zu verstehen sei[2]). Ein anderes Beispiel bietet ihm die Erzählung von der Prophetenweihe des Jesaias dar. Die beiden Seraphim, die in jener Vision Gott zur Seite stehen, haben je sechs Flügel; mit zweien fliegen sie, und mit den anderen bedecken sie Haupt und Füsse. Das erste wird von Maimonides, den Bodin hier allerdings nicht nennt, auf die Schnelligkeit gedeutet, mit der die Seraphim Gottes Befehle ausführen, und das andere darauf, dass der Ursprung und das Ende der Engel dem Menschen unerkennbar seien[3]). Gleichfalls ohne Maimonides zu

[1]) Vgl. oben S. 330, Anmerk. 3.

[2]) De Republ. I, cap. 3, pag. 30. Quamobrem in sacris litteris foemina pro cupiditate saepissime usurpatur, nunquam tamen saepius quam apud Salomonem, qui sic vixit, ut amantissimus, sic scripsit, ut omnino capitalis foeminarum hostis esse videatur, cum tamen omnis illa oratio tam de materia, tam de cupiditate intelligatur (Rabi Maymon lib. 1 more neboquim). Theatr. nat. I, pag. 85. Th. Quid igitur innuit sapientiae magister, cum diceret generationem vicissim et corruptionem fieri, terram vero aeternum stare? M. Ego de materia opinor intellexisse, quae naturae ordine ac legibus formas induit et exuit vicissim, quam propterea videtur saepius meretricem appellare, usquequaque viros alienos appetentem ac necantem, ut Rabbi Maymo interpretatur (In proverb. 7 in lib. 1 סבוב השבעים). Heptaplom. III, pag. 73. Item appellatione viri formam naturalem, mulieris vero materiam intelligit, quam etiam in proverbiis meretricem appellat, quae ut virorum, sic illa formarum multitudine delectatur. Vgl. More I Einleit. (Munk, Guide I, p. 20—21); More III, cap. 8 (Guide III, p. 73). Nach der Randglosse zu der zweitangeführten Stelle könnte man vermuten, dass Bodin auch die Tibbonsche hebr. Übersetzung des More gekannt habe.

[3]) Theatr. nat. V, pag. 631. Th. Quid igitur in natura corporea Deo proximum? M. Duo Seraphi, qui aeterno creatori astant, qui

nennen, macht er sich dessen Erklärung zu eigen, dass, wenn es in der Schrift (Exod. 33, 23) heisse, der Mensch könne nicht das Angesicht, sondern nur die Rückseite Gottes schauen, damit gemeint sei, Gott könne nicht aus seinen Ursachen, die es ja gar nicht gebe, sondern nur aus seinen Wirkungen erkannt werden[1]). Kein Attribut, so lehrt er mit Maimonides, ist Gott so eigentümlich wie das durch das Tetragramm ausgedrückte Attribut der Ewigkeit, das nicht gleich den andern Attributen auch auf die geschaffenen Dinge angewendet werden kann[2]). Gott hat

sex alas habere dicuntur, duabus volare, ceteris caput et pedes contegere, quo significatur admirabilis celeritas in mandatis exequendis, caput tamen et pedes velari, id est origines eorum, fines et initia penitus a nobis ignorari. Heptap. II, pag. 46. Idem autem significat Jesaias, cum utrique angelo seraphino sex alas fuisse scribit ac duabus quidem faciem tegere, duabus pedes, ceteris volare, ut intelligamus angelos ortum habuisse et occasum habituros, tametsi hominibus utrumque sit ignotum etc. Vgl. More I, cap. 49 (Guide I, pag. 179); More I, cap. 46 (Guide I, pag. 153).

[1]) Theatr. nat. V, pag. 632. (Schluss des Buches). Th. Cur opifex ille mundi ac rerum omnium conditor roganti legislatori, ut faciem suam contuendam praeberet, (reposuit) [respondit]: Faciem suam mortalium nemini detecturum, sed terga tantum? M. Hac eleganti allegoria significatur, Deum non posse a causis superioribus aut antecedentibus, quae nullae sunt, sed a tergo tantum, id est ab effectis, cognosci. Vgl. More I, cap. 38 (Guide I, p. 140); I, cap. 21 (Guide I, p. 78); More I, cap. 54 (Guide I, p. 217 fg.)

[2]) Theatr. nat. I, pag. 58. Nullum autem de omnibus attributis tam proprium ejus quam vox aeterni, quoniam caetera quidem, quae illi tribuuntur, cum rebus creatis communicantur, illud nullo modo (יהוה). Ibid. V, pag. 629. Solus incorporeus, caetera corporea aut corporibus annexa, solus aeternus, caetera suapte natura fluxa et caduca, nisi conditoris potestate fulciantur, ob id enim Chaldaeus interpres ubique pro Dei praesentia verbo majestatis, aut gloriae, aut potestatis usus esse videtur (Rabbi Maymon illud notat in lib. מורה נבוכים). Heptaplom. II, pag. 46. Ita quoque si angelus aeternus esset, nunc haberet totam durationem, quam habiturus est, et, ut pinguius loquamur, formaliter infinitam. Illud enim philosophorum ac theologorum consensione constat, esse et posse in essentia divina nihil dif-

mit den geschaffenen Dingen nichts gemein[1]); ihm Körperlichkeit zuschreiben, ist schlimmer noch als Götzendienst[2]). Während die anderen Sinnesempfindungen, weil man sie auch geistig auffassen kann, auch Gott beigelegt werden, geschieht dies niemals vom Tastsinn und vom Geschmack, die als nur dem Körper anhaftend gedacht werden können[3]). Wie Basilius, Ambrosius und Augustinus, so lehrt auch Maimonides, dass man Zeit und Ewigkeit völlig auseinanderhalten müsse[4]). Die Selbstgenügsamkeit Gottes, die Aristoteles in der Metaphysik lehrt, wird, wie Maimonides bemerkt, in dem Gottesnamen שדי zum Ausdruck gebracht[5]). Das Psalmistenwort (65, 2) : לך דמיה תהלה ist mit Maimonides und dem chaldäischen Übersetzer so

ferre, item esse, fuisse et fore unum idemque haberi, quia non prius nec posterius est in Deo, ut rectissime Rabbi Moses scribit. Vgl. More I, cap. 52 (Guide I, p. 199).

[1]) Heptaplom. V, pag. 188. Non video, cur in eo summ(i)[um] hominis bonum constituere debeamus, cum nihil creatori cum creatura simile ac commune esse universim possit, ut R. Moses non semel adnotavit. Vgl. More I, cap. 52 (Guide I, p. 200); More I, cap. 55 (Guide I, p. 225); More I, cap. 56 (Guide I, p. 225).

[2]) Heptaplom. VI, pag. 269. Certe Moses Rambam graviore blasphemia putat obligari, qui Deo corporeum quiddam inesse arbitratur, quam qui colit idola. Vgl. More I, cap. 36 (Guide I, pag. 137) u. a. O.

[3]) Heptaplom. II, pag. 46. Illud autem animadversione dignum, quod, cum caeteri sensus Deo tribuantur, nunquam tamen gustus et tactus, quia corpori semper inhaerent nec sine corporibus sensibilia tactus et gustus percipi queant ut caetera sensibilia. Vgl. More I, cap. 47 (Guide I, p. 169).

[4]) Method. cap. 8, pag. 330. Basilius vero, Ambrosius, Augustinus ac Moses Aegyptius, ut inanes illas argutias effugerent, tempus ab aeternitate penitus sejunxerunt. Vgl. More II, cap. 30 (Guide II, p. 232 seq.)

[5]) Ibid. pag. 332. Itaque Aristoteles libro decimoquinto τῶν μετὰ τὰ φυσικά Deum eodem modo dicit αὐταρκέστατον, quo Hebraei שדי, id est, ut Moses Aegyptius interpretatur, eum, qui se ipso contentus est, Heptaplom. I, pag. 21. Vgl. More I, cap. 63 (Guide I, p. 284—285).

zu verstehen, dass man Gott am besten durch Schweigen lobe, da das Wesen und die Eigenschaften Gottes durch keine Rede ausgedrückt, ja nicht einmal durch das Denken erfasst werden können[1]). Unter Hinweis auf Maimonides stimmt Bodin den hebräischen Philosophen zu, dass Aristoteles von den intelligiblen und auch von manchen auf die Natur bezüglichen Dingen nichts verstanden habe[2]). So hat Maimonides nachgewiesen, dass die Argumente des Aristoteles für die Ewigkeit der Welt, was schon Galen erkannt habe, jeder Beweiskraft entbehrten[3]). Ebenso zeigt Maimonides, dass Aristoteles zwar mit Worten Gott die Willensfreiheit beilege, ihn aber tatsächlich als dem Zwang unterliegend darstelle[4]). Mit Maimonides bekennt er sich zu der Lehre von der Beseeltheit der Sphä-

[1]) Sic enim voces hebraicas לך דמיה תהלה erudite Rabbi Moses interpretatur, ut etiam Chaldaeus paraphrastes: Coram te, inquit, laus reputatur silentium, quia Deus, quis qualisque sit, nullo sermone explicari aut ne cogitatione quidem capi potest. Vgl. More I, cap. 59 (Guide I, p. 253).

[2]) Daemonom. Praef. pag. 16. Etenim Hebraei omnes philosophi et Academici ostenderunt, eum (sc. Aristotelem) nihil vidisse ἐν τοῖς νοητοῖς et naturalium quoque pulcherrimas non parvas [res] ignorasse (R. Maymoni lib. 2 More Nebocim). Vgl. More II, cap. 19 (Guide II, p. 153—155) u. a. O.

[3]) Method. cap. 7, pag. 325. Quinetiam Aristoteles in libris de coelo rationes, ait, aliorum cum suis comparatas rem efficere certiorem, cum nulli sint aditus demonstrationis adipiscendae, quae verba sunt non physicorum aut geometrarum, sed de re proposita dubitantium dialecticorum, ut Rabi Moses Aegyptius, is, qui dubiorum interpres usurpatur, argute animadvertit. Daemonom. Praef. pag. 18. Ex Hebraeis quoque Rabbi Maymon (qui ob praestantiam doctrinae aquila magna vocabatur) doctissime ostendit Aristotelis demonstrationem ἐν τοῖς ἀδυνάτοις reponendam esse. Theatr. nat. I. 47—48. Vgl. More II, cap. 15 (Guide II, p. 123 ff.)

[4]) Method. cap. 8, pag. 327. At cum Aristotelem sui ipsius puderet, hoc est homini concedere, Deo eripere voluntatem, verbo quidem voluntatem tribuit, revera tamen necessitate coactum, id quod Moses Aegyptius animadvertit. Vgl. More II, cap. 22 (Guide II, p. 178).

ren[1]), während er der Ansicht, zu der nach der Angabe des Maimonides und des Leo Hebraeus sich die meisten Hebräer bekannt hätten, dass nämlich unendlich viele Welten aufeinander gefolgt seien, nicht zustimmt, sie aber doch der Annahme der Ewigkeit der Welt vorzieht[2]). Auf Maimonides beruft er sich dafür, dass die Wassersphäre nicht den anderen Sphären beizuzählen sei, da sie unbewegt, die anderen aber bewegt seien, und dass R. Akiba sie darum die marmorene Tafel der Welt genannt habe[3]). In Betreff des Abstands des Himmels von der Erde stimmt er der Ansicht des Maimonides zu, dass derselbe mehr als 36,145.800 Meilen betrage, wie gewöhnlich angegeben werde[4]). Während die Alten behaupten, dass auch das schärfste Auge nur 1028 Sterne wahrnehmen könne, sagt Maimonides, dass die Ägypter und Araber bei klarem Himmel noch 70 mehr wahrgenommen hätten[5]). Mit der Lehre von den Engeln, deren Gott sich auch sonst als

[1]) Heptaplom. III, pag. 92. Rationem enim et intelligentiam et actionem non angelis modo, verum etiam sideribus ipsis inesse testantur illa: Coeli narrant gloriam Dei. Vocem enim שמים rationali tantum naturae convenire docent Abraham Aben-Esra et Moses Rambam. Vgl. More II, cap. 4—10.

[2]) Method. cap. 8, pag. 333. Vgl. More II, cap. 30 (Guide II, p. 233).

[3]) Theatr. nat. V, pag. 628. Praeterea coelis omnibus convenit agitatio, orbis aqueus stabilis est, ac propterea Rabi Akiba tabulam marmoris mundi appellavit (Apud Maymonem lib. 3 perplexorum). Vgl. More II, cap. 18 (Guide II, p. 140).

[4]) Daemonom. Confut. Wieri pag. 541. Arabes tamen ..... scripserunt, distare terram ab 8 coelo 20081 terrae semidiametris et minutis viginti octo, quae efficiunt milliaria 36,145.800. R. Moses Rambam lib. 3 More Nebocim amplius esse statuit, quia demonstrationes astronomicae ex sensu fiunt. Vgl. More III, cap. 14 (Guide III, pag. 99). Nach Munks Berechnung (das. n. 1) würde die Distanz der Ansicht der Araber gemäss 63,553.500 Meilen betragen.

[5]) Theatr. nat. V, pag. 585—86. Th. Quot sunt aspectabiles stellae? M. Veteres mille ac 25 imaginibus 48 denotarunt, quantum oculorum acies perspicacissimae contueri potuerunt, attamen Rabbi

Vollstrecker seines Willens bedient[1]), steht im engsten Zusammenhang die Lehre von der Prophetie, die nach Maimonides durch Vermittelung der Engel auf die hierzu geeigneten Individuen übertragen wird[2]). Wie in diesem Punkte, so schliesst sich Bodin auch in manchen anderen

Maymon Aegyptius huic numero adjecit 70, quas Aegyptii et Arabes puriore coelo praeter antiquos observarunt. (Lib. 3 מורה נבוכים.) Eine solche Stelle ist mir nicht bekannt.

[1]) Heptaplom. II, pag. 55. Aliud est de divina voluntate, aliud de potestate disputare. Deus enim post mundi creationem ab omni opere conquievisse et locis omnibus angeli Dei diligenter inservire ac jussa ejus exsequi produntur. Huc enim spectat illud, quod dicitu Deus coetus angelorum convocare, quod Rabbi Moses interpretatur: angelorum officiis ac muneribus uti. Vgl. More I, cap. 17 (Guide I, p. 67—70).

[2]) Daemonom. I, cap. 4, pag. 84. Verum ut cognoscatur, quaenam sit licita et quae illicita divinatio, omnem divinationem statuemus aut divinam esse, aut naturalem, aut humanam, aut diabolicam, et de his quatuor generibus dicemus ordine. Prima ergo, quai a Deo extra ordinem proficiscitur praeter naturales causas, divina dicitur. De hac exstat testimonium Dei dicentis (Num. 12): Si quis propheta fuerit inter vos, ego visione appariturus sum ei et cum eo locuturus somnio. De Mose vero servo meo fideli prae omnibus non sic futurum est, nam ego facie ad faciem ipsum alloquar. Quem in o cum Hebraei annotant prophetiam esse munificentiam opere angeli aut activae intelligentiae a Deo collatam rationali primum animae, deinde imaginationi (R. Moses Maymonis lib. 2 More neboquim. Vgl. More II, cap. 36 (Guide II, p. 283)); hinc Mosis solum prophetiam excipi oportere, quam Mosi Deum immediate alloquenti sine alio medio traditum affirmant idque vigilanti, atque hoc ipsum significari cum Mosi dicit Dominus: Apparui quidem Abrahamo, Isaaco et Jacobo nomine meo Schadai, sed magnum nomen meum Jehovah non exposui eis. Item sub finem Deuteronomii, cum dicitur nunquam fuisse propheta similis Mosi, qui Deum facie ad faciem cognoverit. Quoscunque igitur sermones in scriptura Deus cum prophetis habuit, per angelos aut intelligentias somniis et visionibus fuerunt traditi ac propterea Hebraeorum theologi, a quibus prophetarum doctrina quasi per manus accepta est, omnia somniorum visionumque genera diligenter expenderunt. (R. Mosis Maymonis lib. 3 (?) More nebocim). Vgl. More I, cap. 37 (Guide I, p. 139); More II, cap. 35 (Guide II, p. 278) u. a. O.

den tiefsinnigen Ausführungen des Maimonides über die Prophetie an, z. B. was die Bedingungen zur Erlangung der Prophetie[1]) und die verschiedenen Grade der Prophetie betrifft[2]). Die Bezeichnung des Menschen als Ebenbild Gottes ist mit Maimonides so zu verstehen, dass der tätige oder erworbene Intellekt im Menschen ebensowenig mit dem Organismus des Menschen verflochten sei, wie Gott mit dem Organismus der Welt[3]). Von der Ansicht ausgehend, Gott könne das, worauf seine Vorsehung sich erstreckt, nicht untergehen lassen, lehrt Maimonides, dass sich die Vorsehung Gottes nur auf den unsterblichen Menschen und nicht auf die anderen Wesen erstrecke[4]).

[1]) Daemonom. I, cap. 4, pag. 86. Modus autem consequendi somnia et celsum illum prophetiae gradum assurgendi est, si omnis arrogantia et κενοδοξία deponatur et ab inhonestis voluptatibus avaritiaque abstineatur, deinde si vitae bene instituendae incumbatur operaque in contemplandis et cognoscendis operibus ac lege Dei consumatur. Praeterea antiqui Hebraeorum theologi a tristitia senioque non mediocriter effectum prophetiae tradunt impediri et prophetas bona ex parte fuisse juvenes (Libris Pirke Aboth). Vgl. ibidem III, cap. 3, pag. 316. In den Pirke Aboth findet sich nichts dergleichen, wohl aber More II, cap. 63 (Guide II, p. 284 fg.). Vielleicht ist Maimonides, Einleit. zu Pirke Aboth cap. 7 gemeint.

[2]) Daemonom. I, cap. 4, pag. 87—89 werden die Grade der Prophetie nach Maimonides More II, cap. 45 dargestellt; nur der IX. Grad bei Maimonides ist weggelassen. Vgl. auch Heptaplom. IV, pag. 138. Neque vero vigilanti cuiquam mortalium, praeterquam uni Mosi, Deum apparuisse divina lex aperte declarat, caeteris prophetis non nisi dormientibus, seu somniis, seu visionibus nocturnis, quae decem omnino generibus complexus est Moses Rambam cet.

[3]) Heptaplom. II, pag. 43. Apertius tamen significatur hominis conditione, quem Deus ad imaginem sui creavit, quod Rabbi Moses sic interpretatur, quod, quemadmodum intellectus agens seu adeptus extra hominem et ab hominis concretione liber est, sic etiam Deus a mundi concretione et contagione liber sit. Vgl. More I, cap. 1 (Guide I, p. 36—37.)

[4]) Method. cap. 8, pag. 338. Ex omnibus tamen omnium argumentis nullum majus visum est argumento Philonis, quod ex abditis et sacris Hebraeorum fontibus manavit. Non est, inquit, Deus auctor

Aus demselben Grunde ist Gott auch nicht als die Ursache der Zerstörung und Vernichtung der Dinge zu betrachten und ebensowenig als die des Bösen, das nichts Positives, sondern eine blosse Privation des Guten ist, wie das Dunkel eine blosse Privation des Lichtes ist[1]). Die den Menschen treffenden Heimsuchungen sind, wie Maimonides lehrt, nicht immer als Folge der Sünde und als Strafe zu betrachten; diese von Bildad und Eliphas im Buche Hiob vertretene Ansicht wird vielmehr durch das Eingreifen und den Urteilsspruch Gottes zurückgewiesen[2]). Über die Opfer der Chaldäer, die er in Übereinstimmung mit vielen anderen Schriftstellern als das älteste Volk bezeichnet[3]), handelt Maimonides im dritten Buch des Führers auf Grund der Angaben eines Schriftstellers, der den Religionsübungen dieses Volkes ein besonderes Buch gewidmet hat[4]). Nach der Sitte der Chaldäer wurden den Dämonen unter Bäu-

---

ἀταξίας et confusionis, sed ordinis. Si ergo mundi procurationem gerit, non patietur labi ac interire. Eadem causa Mosem Aegyptium impulit, at diceret Deum nulla individua praeter hominem immortalem curare. Vgl. More III, cap. 17 (Guide III, pag. 132 seq.): More III, cap. 18 (Guide III, p. 136 seq.)

[1]) Method. cap. 8, pag. 339. Quod ut Moses Aegyptius et Augustinus effugerent (Gott als Ursache der Zerstörung anzusehen), interitum, mala, confusionem non in habitu, sed in pura privatione boni collocarunt. Heptaplom. III, pag. 86—87. Vgl. More III, cap. 10 (Guide III, p. 62—63).

[2]) Daemonom. III, cap. 5, pag. 328. Haec annotare visum est, quia Moses Maymonis afflictionem nisi ex peccato negat accidere poenamque nisi ex culpa, quam sententiam Baldad et Eliphaz in libro Jobi defenderunt, Deus improbavit judicio et facto. Vgl. More III cap. 23 (Guide III, p. 177 seq.)

[3]) Method. cap. 9. Vgl. More III, cap., 29. wo von Abraham gesagt wird, er sei in der Religion der Ssabier erzogen worden.

[4]) Daemonom. I, cap. 3, pag. 72. Exstant libro tertio Mosis Maymonis Chaldaeorum sacrificia et ceremoniae exceptae e libro Zeuzit (qui ceremoniarum illius gentis liber est) etc. Gemeint ist wohl das von Maimonides More III, cap. 29 (Guide III, p. 240) angeführte Buch Al-Sarb über Talismane.

men und Hügeln Opfer dargebracht, wobei ein Teil des Blutes in einen Graben geschüttet wurde, um den herum sie mit den bösen Geistern Mahle feierten[1]). Als eine Sitte der Amoräer, die noch zu seiner Zeit in Egypten ausgeübt werde, verzeichnet ferner Maimonides, dass die neugeborenen Kinder unmittelbar nach der Geburt durch das Feuer geführt würden, was sie vor mancherlei Übeln bewahren solle[2]). Wie wir bereits gesehen haben, stimmt Bodin der Ansicht des Maimonides zu, dass die Schrift die Opfer nur deshalb gestattet habe, um das Volk von der Verehrung der Dämonen zurückzuhalten, dass sie aber den Opferdienst überhaupt durch mannigfache Verordnungen einzuschränken suche[3]). Als Hauptgrund für das Ge-

---

[1]) Daemonom. II, cap. 6, pag. 232. Et in libro Levitici, postquam mandavit Deus animalia certa a populo sibi sacrificari et sanguinem ad altarem fundi, tandem inquit: Neque unquam in posterum sequimini hircos vestros et satyros, ut sacrificetis eis, quem in locum Rabbi Moses Maymonis ex libris, quos de mysteriis et sacrificiis Chaldaeorum Sabaeorumque legerat, tradit in more fuisse positum, ut sacrificaturi diabolis in deserta concederent. (Lib. 3. More nebocim). Ibid. Confut. Wieri pag. 492. Solebant enim (ait R. Moses Maymonis Lib. 3· More nebocim) daemonibus sacrificare sub arboribus et collibus partemque sanguinis in fossam injicere, ad cujus ambitum convivabantur cum malignis spiritibus. Heptaplom. II, pag. 31. Quibus sane congruit, quod R. Moses ex litteris ritualibus Chaldaeorum et Sabaeorum tradit veteres idololatras in loco deserto daemones conquisivisse atque iis sanctificare solitos .... effuso cruore, tum epulari et convivari consuevisse, quod sanctissima lege divina prohibetur, ac propterea hostiarum sanguis ad plagam altaris aquilonariam effundi jubetur. Vgl. More III, cap. 46 (Guide III, p. 371 seq.)

[2]) Daemonom. I, cap. 6, pag. 133. Ibid. III, cap. 5, pag. 347. Moses Maymonis, Hebraeorum theologorum habitus praestantissimus, Amorrhaeos scribit inter alia solitos per flammam recentes ex utero foetus transmittere et credidisse liberos a calamitatibus plurimis vindicari eandemque superstitionem nutrices adhuc observantes a se in Aegypto visas. Vgl. More III, cap. 37 (Guide III, p. 289).

[3]) Vgl. oben S. 461. Method. cap. 6, pag. 298—99 beruft sich Bodinus auf Maimonides dafür, dass der Tempel nur unter einem

bot der Beschneidung gibt er mit Maimonides an, dass dadurch die Macht des Geschlechtstriebes gezügelt werden solle[1]). Das jus talionis hat den Zweck, jedes Vergehen mit der ihm entsprechenden Strafe zu vergelten, schwere Vergehen mit schwereren, mittlere mit mittleren und leichte mit leichteren Strafen[2]). Öfter vorkommende Vergehungen werden schwerer bestraft, um andere davon abzuschrecken[3]). Nach dem jüdischen Gesetz wird, vermutlich wegen der Neigung zu solchen Rechtsverletzungen, die Ableugnung einer Schuld schwerer als von den Römern mit der Strafe eines doppelten Schadenersatzes belegt[4]). Auf die Sabbatentweihung ist die Todesstrafe gesetzt, weil sie die Verleugnung des Glaubens an die göttliche Weltschöpfung in sich schliesst, als deren Zeugnis der Sabbat eingesetzt wurde[5]).

Könige dürfe aufgebaut werden, der alle Unruhen zu unterdrücken imstande sei. Vgl. More III, cap. 45 (Guide III, p. 350).

[1]) Heptaplom. IV, pag. 165. tam ad coercendam vim libidinis effervescentis, quam Rabbi Moses praecipuam circumcissionis causam esse arbitratur. Vgl. More III, cap. 49 (Guide III, p. 416).

[2]) Vgl. oben S. 336, A. 1. More III, cap. 41 (Guide III, p. 312—313).

[3]) De Republ. VI, cap. 6, pag. 1197. Interdum etiam tantae sunt civium opes, ut legislator corpoream poenam pro pecuniaria infligere cogatur, aut cum saepius peccatur poenas augeri oportet. Sic enim Hebraei jurisconsulti tradunt (Moses lib. 3 מורה נבוכים). Vgl. More III, cap. 41 (Guide III, p. 315).

[4]) De Republ. VI, cap. 2, pag. 1036. Certe quidem Hebraei in pandectis litigiosorum hominum genus gravius quam Latini puniebant, quia duplum rependere cogebatur, qui debitum scienter denegaret. (Rabi Maymon lib. 3 more nebocim.) Bei Maimonides More III, cap. 41 (Guide III, p. 315) findet sich diese Begründung, aber nur beim Diebstahl.

[5]) Method. cap. 8, pag. 324. Is (Moses) enim capitali poenae subjecit eos, qui Sabbathum violarent, ea potissimum de causa, quod mundi creationem Sabbathi violatione in dubium revocare viderentur, ut Rabi Moses Aegyptius scribit. Siehe oben S. 463. Vgl. More II, cap. 31 (Guide II, p. 257); More III, cap. 41 (Guide III, p. 323.)

Mathematik bei den Juden (1551—1840).

Von **Moritz Steinschneider.**

(Fortsetzung).

Nachtrag zu Seite 300 und 314.

Nach einer Mitteilung meines geehrten Freundes Dr. Brann zur Korrektur Seite 300, scheint die Aussprache Liwa in Schlesien die gewöhnliche, daher bei Zedner p. 404 (massgebend für Roest, Seite 622). Ich erinnere mich, dass in Böhmen manche Juden jedes e fast wie i aussprechen und darüber geneckt werden.

Lewa Oppenheim 1552, s. oben S. 81.

Auch für Lewa in Ferrara (CB. p. 1622) schreibt Mortara, Ind. p. 35. Liwa. Mose ben Isak Jeh. »Lima« לימא (CB. 1826 und Add., Zedner 575 lässt es weg) heisst bei Carmoly, Ben Chan. 1862, Seite 214: Lehmann; diesesmal dürfte er insofern das Richtige getroffen haben, als Lehmann aus לימא entstanden scheint. L. Braunschweig kommt vor a. 1742, 1761, gest. 1771, Rev. Ét. J., Band 48, 1904 p. 111 n. 13, 114, 117; p. 248: Lémann.

Jomtob Lipmann Heller (gest. 1654)[1]), der bekannte Kommentator der Mischnah (תוספות י"ט), also auch derjenigen Partien, welche mit Geometrie usw. zusammenhängen, verfasste (um 1632) פרשת החדש, Kommentar zu *Maimonides*, Abschnitt über Chronologie und Kalenderberechnung, ms. Michael 716, worüber Neubauers Katal. n. 631 nichts Näheres angibt, nicht einmal eine Verweisung auf denselben Kommentar in ms. Oppenheim 1672 Qu. (Neub. 2271)[2]), wo wiederum keine Rücksicht auf 631 ge-

[1]) Ueber ihn s. Bibliogr. der Gesch. S. 118.

[2]) Nicht 2276, wie in den Concord. p. XIX, wo auch andere Irrtümer vorangehen.

nommen ist. Ich habe vor 50 Jahren zu der damals mir aufgetragenen Beschreibung der Bodl. mss. nur ms. Opp. untersucht, welches wahrscheinlich beim Einbinden vieler mss. ohne meine Mitwirkung einige Änderungen erfahren hat.

Am Anfang des ms. fand ich ein Fragment des Kommentars zu Maimonides קיד' ה', identisch mit dem edirten von Obadja. Der Kommentar Hellers dürfte, nach den vorhandenen Korrekturen, Autograph sein. Das Vorwort beginnt: הקדמה אמר יום טוב . . . העלה (so) לבנו יחידו משכיל על כל דבר טוב הנבון והיודע אשר לו לב שומע בקל וחומר וגזירה שוה . . הר"ר אברהם שי' אלקים יהנך בני משאלותיך אמלא לאשר בשכבר על פי בקשתך כאשר באתי הנה ונתארכתי אצל חמיך ובביתו הוא המפסר והמפואר האלוף הר"מ יחיאל בן הרופא המובהק ה' האלוף מהר"ר שלמה לוריא זצלה"ה והימים ימי בקורי רבנן דמפנרי וטפלפולא חרפתא (so) לעיין בשאר עיונים יען שהוא הזמן בין גאולה לגאולה ומה גם אתה כי באת נ"כ בימים ההם ובשנה הזאת שנת שצ"ב היא שנת נשואיך עם המהוללה בתו שת' לשבת בית מאשר כבר היית . . . והיית שואל מאתי ללמדך הלכות קדה"ח אחרי שכבר פתחתי לך פתח . . . והיית חושש שבאם אפנה את דרכי מפה אל אשר יהיה הרוח והכוונה והרצון מאת הש" ותשאר ערום מבלי דעת ההלכו' החמורות הללו כי לא רבים יחכמו.

Das Schriftchen דרוש חדושי הלבנה über die Schöpfung der Sonne, insbesondere über die befremdenden Aussprüche der Alten betreffs der Verminderung des Mondes, auf Kosten von Schemarja Zuckermann herausgegeben von Samuel Loria, Wilna 1866 (2 Bl., 54 S. u. 1 Bl.), knüpft an die punktierten Texte von Gen. 1, 14 ff. und andere Stellen aus Talmud, Midrasch und Sohar, welche H. auf natürliche Weise zu erklären sich bemüht; f. 22 wird Psalm 8 erklärt.

Im Jahre 1633 schickte Peiresc an Schickard astronomische Tabellen, bearbeitet 300 Jahre früher in Tarascon (also שש כנפים oder כנפי נשרים von *Immanuel b. Jakob*), welche Salomo Esobi in Carpentras kopiert hatte. (Is, quas habebat, *detulit*, Astronomicas tabulas etc., Gassendi bei Wolf, B.

H. III p. 1025 n. 1955b, dazu IV p. 974); er fügte hinzu *interpretationem* Azubii III p. 1026), das kann nur eine Übersetzung oder Erklärung bedeuten; also ist »Einleitung« im Artikel Jüd. Literatur in Ersch. u. Gr. S. 466, Col. 2, (*introduction* in Jew. Lit. p. 262, s. p. 377, Rev. Ét. J. X, 63, הקדמה in Malters Übersetzung S. 429 vorl. Zeile) offenbar ein Druckfehler (für »Erläuterung«), den ich erst jetzt entdecke.

Über Salomo schweben noch einige Zweifel ausser den von Gross (Gallia jud. p. 611, Sal. fehlt im Index p. 714) berührten »Hypothesen«. Ich kann aber durch räumliche Umstände mein Exemplar von J. Dukas, Recherches (1876) nicht finden, worin die Korrespondenz zwischen Peiresc und Esobi behandelt ist. Ich beschränke mich daher auf einige Bemerkungen:

Der Namen אזובי bedeutet »aus Orange«, wie H. Loeb (Rev. Ét. J. I, 72—82, vgl. Gross l. p. 17) nachgewiesen hat, indem er die so benannten Personen zusammenstellt[1]) (vgl. CB. p. 1458 u. Add.). Doch folgt daraus nicht, dass alle Personen dieses Namens zu derselben Familie gehören, oder dass Salomo ein Abkömmling des bekannten Josef sei.

Meine Frage, ob Salomo der Lehrer des Plantavitius war, beruht auf Wolf I p. 502.

Nach Ghirondi, Toledot S. 318 n. 7, ist Sal. Esobi erwähnt in בית נאמן von Isak Vega (aus Salonichi in Nicopolis) f. 50. Dieses Buch ist 1621 gedruckt auf Kosten von Josef b. Jehuda b. Salomo Esobi, der bei Löb nachzutragen ist.

Abzuweisen sind die Angaben eines älteren und eines neueren erkannten Fälschers. Ath. Kircher (bei Wolf III, p. 1025) kennt ein »*Numophylacium*« des Konstantinoplers

[1]) אזוביב p. 74: *Azobeb*, hängt wohl nicht mit אזובי zusammen; ich vermute, es ist = אלזביב al-Zubeib (Jew. Qu. R. X, 1898 p. 131 u. 140; Jakob HB. XIX, 93). Wenn ich mich recht erinnere, hat Hirschfeld die Vermutung als Faktum angenommen.

Sal. Esobi. Elj. Carmoly, Isr. Annalen, 1839, S. 301, zitiert eine Notiz aus seiner Histoire polit. etc. (die nicht existierte), worin ausser Gassendi noch Requier, Vie de Peiresc (1770 p. 280) angeführt wird. Ob dort über Sal. mehr als bei Gass. zu finden sei, überlasse ich Anderen zu untersuchen.

Auf irgend einer Konfusion beruht der aus Labbeus (bei Bartolocci) geschöpfte Artikel: יוסף עברי, Josef Hebraeus (!), Bibliotheca mathematica, Francof. 1635.

Hier wäre der Ort für einen italienisch schreibenden Astronomen von einiger Bedeutung; doch kann ich mich über ihn sehr kurz fassen, da er Gegenstand eines Fachmannes (sel. Wertheim) und als Italiener in der italienischen Literatur der Juden, also zweimal in dieser Zeitschrift (zuletzt 1899, S. 419) behandelt ist, — Menachem Zion Porto, oder Porat Kohen, ital. *Emanuele*, Rabbiner in Triest und Padua, verfasste:

1. *Porto astronomico*, über Anfertigung von astronom. Tabellen, Padova 1636, 2 Bde. 12°. (Jahrg. 1897, S. 616).

2. *Breve e facile Introduzione* (?) *alla Geografia [e] Trigonometria*, Padova 1640, 4°.

Über unsichere Bestandteile v. J. 1636 in ms. Opp. 1673 Qu. s. oben S. 196 ff.

Josef Baruch (aus ?) Urbino, der 1637—59 in Italien lebte, übersetzte 2 italienische Schriften von Alexander *Piccolomini*, 1. *la Sphera* del mondo, und 2. La prima parte delle *Theoriche*, unter dem Titel הבידור ס' und עיוני כוכבי הנבוכה, ms. Schönbl. 122, vielleicht identisch mit ms. Günzburg 141; s. Hebr. Uebers. S. 689, Mtschr. 1899 S. 418, 1900 S. 237.

Miguel de Silveyra aus Celorico, gest. in Neapel 1638, hätte nach Delitzsch (zur Gesch. d. jüd. Poesie 173, vgl. S. 77) 20 Jahre in Madrid die Mathematik gelehrt, wovon Nichts bei Kayserling, B. E. p. 163. Die Quelle aller Zitate ist wohl Antonio; ich kann die Frage nicht weiter verfolgen.

Ich erwähne hier Simcha (*Simon*) Luzzatto, Rabbiner in Venedig (geb. 1583, gest. 1663, s. Mtschr. 1898, S. 418), welcher schon von Josef Sal. Del Medigo (bei Geiger, M. Ch. S. XXVIII, 51) als Ausnahme gerühmt wird unter den Rabbinern, insofern er sich auch mit Astronomie beschäftigte.

1639 und 1640 (400 und 401): לוח in fol., wahrscheinlich in Venedig gedruckt, s. Addenda zu CB. p. 557.

1641 starb Moses Leoni, oder de Leon, s. oben Seite 308.

1643 wird auf dem Titelblatt eines Gebetbuches nach spanischem Ritus, gedruckt in Amsterdam (bei Imm. Beveniste, s. CB. p. 2854, wo lies: »v. sub *Abraham* ben Josua,« nämlich p. 2824 n. 7705), angegeben: »nebst Kalender über einige Jahre«; allein das sonst vollständige Exemplar der Bodl. (CB. p. 324 n. 2138) enhält keinen Kalender! Vielleicht stammt jene Angabe aus Ed. Ven. 1626 (CB. n. 2128), die ich nicht näher untersucht habe; warum der Abdruck unterblieb, lässt sich ohne Vergleichung der Bücher selbst kaum vermuten.

1645 wird auf dem Titelblatt von מנהגים Ed. Amst. ein לוח über 70 Jahre angegeben; ein Bodl. Exemplar (CB. p. 600 n. 3822) enthält nur einen über 2 Jahre, 406 und 407; in einem anderen Exemplar hat man anstatt f. 70—72 den Kalender über die Jahre 409—419 aus dem Gebetbuch, Amst. 1647 (CB. p. 324 n. 2142, wo »ex« zu streichen ist) eingeheftet (CB. p. 600 n. 3822 a).

Man sieht das allmähliche Eindringen des Kalenders in verschiedene Arten von liturgischen Büchern; sie werden eine Reklame für Buchhändler und Herausgeber und sind dem Stadium nahe, wo sie nur noch ein Hilfsmittel für Geschäftsleute werden.

1646 lebte nicht mehr Jehuda Meir Taurizi, ein Karait, Arzt, Verfasser von Noten zum arabischen Murschid des Samuel ben Moses ha-Maarabi (s. Arab. Literatur der Juden, Seite 258 und Nachtr. zu B. M. 1899, Seite 102).

Nach 1646 sind die עברונות ms. Michael 571 verfasst, welches teilweise mit der Ed. Lublin (1614/5) übereinstimmt, R. Samuel Schweinfurt und R. Akiba Frankfurt (gest. 1597, s. oben Seite 94, hiernach zu ergänzen), zitiert, nach Neubauer 2076[1].

1647, s. oben unter 1645.

1648, לוח über die Jahre 409—416, im Gebetbuch nach sephardischem Ritus, Amsterdam in 24° (CB. p. 2787 n. 7488).

1650 sind עברונות eines Anonymus verfasst, mit vielen Figuren, 73 Bl., ms. des Breslauer Seminars (Zuckermann, Seite 8 n. 63); Näheres teilt vielleicht Herr Red. mit.

1653 erschien in Venedig in 8° (klein 4°?) מחדש חדשים, Kalender über die Jahre 414—434 (herausg.?) von Moses ben Samuel ben Zuriel (Wolf, I p. 897, CB. p. 558 n. 3602, ergänzt aus Catal. Rabinowitz 1881 n. 469, 1883 n. 991).

Mit dem Jahre 414 (1653/4) beginnt der Abschnitt עבור שנים (Kalender-Berechnung) in dem Gebetbuch (סדור) nach dem Ritus von Jemen, in ms. Berlin 91 (Verz. Seite 63). Die älteste bisher bekannte Handschrift (Berlin 89) enthält eine Umarbeitung einer betr. Abhandlung vom Jahre 1329 (Bibl. Math. 1901, S. 68); n. 91 f. 117 enthält Kalendertabellen vom Jahre 1622, die aber mit jenem Abschnitt wohl nicht zusammenhängen.

1655 gab *Simon Kohen* ben Chajjim einen לוח in Prag heraus (Zunz, Zur Geschichte, Seite 302, CB. p. 557, Z. 5 v. u. ist 1665 Druckfehler).

Um 1650—60 verfasste Elieser Spiro ben Natan ben Simson פירוש הראש על העברונות, s. den Titel von אלף המגן seines Sohnes Isak (Supplem. Catal. im Centralbl. für Bibliothekswesen 1894, S. 501).

Um dieselbe Zeit verfasste Jakob ben Isak aus אזרב, Enkel des Isak ben Natan Spiro, קיצור עברונות, mit

Comm., gedruckt (in Lublin?) s. l. et a., sehr selten (CB. p. 1220).

1657 erschien in Amsterdam in 4° *Lunario perpetuo calculado* von Ahron Franco Pinhero (Wolf, B. H. III n. 199, bei Kayserling, Bibl. Esp. p. 47).

1658 ist geschrieben (ob verfasst?) in Rotterdam שערי ציון über Kalenderkunde mit spanischer Einleitung von Isak Aboab (fehlt bei Kayserling, B. E. p. 3), ms. Carmoly 241, über dessen Schicksal ich nichts weiss.

In demselben Jahre erschien ein Gebetbuch nach sephardischem Ritus; das Bodl. Exemplar enthält einen לוח über die Jahre 5420—31 mit dem Custos הלב, also unvollständig (CB. p. 326 n. 2153).

In demselben Jahre erschien in Amsterdam bei Uri ein לוח über die Jahre 419—59; ich frage in CB. p. 557 n. 3609, ob er etwa zum Gebetbuch nach *deutschem* Ritus (p. 326 n. 2152) gehöre, wofür allerdings keine Analogie nachzuweisen ist; doch wäre es ja möglich, dass man den Kalender für sich ausgab, aber auch mit dem Gebetbuch verbinden konnte. Die fernere Konjektur mit מנהגים ist zu streichen, der letztere 1662 erschienen; s. unten unter diesem Jahre.

1659 starb Moses Nerol in Polen, dessen bekannter Sohn, der Arzt Tobia Kohen, in seinem מעשה טוביה f. 13 ihn als Mathematiker rühmt; vgl. CB. p. 1978.

In demselben Jahre erschien spanisch (in lateinischen Lettern): Orden de oraciones del mes etc. Añadido nuevamente un *Calendario* de Fiestas, Ayunos etc., Amst. 5419 (CB. p. 363 n. 2429, cf. p. 560).

Ms. Carmoly 59[2] enthält, nach Kirchheims Katalog, עברונות, über Kalenderkunde von Menachem (Manes) Schick »ediert«; mir nicht bekannt, etwa die edierten, kopiert von Menachem? Unter [4] wird angegeben: »Eine Zeittafel [ist das ein לוח?] von 1659 »ediert« [mir ebenfalls unbekannt]. »Geschrieben [das ganze ms.?] von M. M. Schick.«

1661 erschien in Amsterdam mit dem Gebetbuch nach sephardischem Ritus ein לוח über 12 Jahre (bis 432, CB. p. 327 n. 2157).

In demselben Jahre (oder noch 1660) gab wohl der Arzt in Venedig David Valensi (ואלנסי, das heisst aus Valentia, CB. unter Samuel Alvalensi p. 2404 letzte Zeile) einen Kalender in italienischer Sprache über die Jahre 421—40 heraus, nach einem Zitat aus Julius Morosini bei Wolf, IV p. 805 n. 488 b, wo »fin al presente anno« dem Mor. angehört. Fürst III, 467 unter »David Valenzo« (so italienisiert Mor. den Namen) hat das Mögliche an Korruption in bezug auf Titel, Sprache, Druckjahr (1686 mag Irrtum oder Druckfehler sein) in einer Zeile geleistet. סדר המזמורים (so) edierte David in Livorno bei Jed. Gabbai, also 1650—57 (vgl. CB. p. 475 n. 3157 und p. 2889). David ist auch schon erwähnt von Natan ben Moses Hannover שערי ציון (1662) Vorrede.

1661/2 edierte Moses ben Pinchas Heilprun in Amsterdam jüdisch-deutsche מנהגים in 4°, mit einem לוח von Salomo ben Todros בערליצום (. . . itzheim?), welcher, nach dem Titelblatt, 70 Jahre umfassen sollte. Merkwürdigerweise ist nicht bloss das Bodl. Exemplar defekt, welches mich zu einem Zweifel und zu einer falschen Kombination (CB. p. 600 n. 3823, p. 558 n. 3604) verleitete, sondern auch jedes von drei anderen, die ich nachher notiert habe, nähmlich Rubens, S. 65 n. 1212 und zwei Pinners, wo f. 60 der Kustos לוח; die Vorbemerkung ist von jenem Salomo unterschrieben; es folgen 3 Blatt gezählt י, יא und מו! Sollte der Kalender nicht ausgeführt sein? Wolf sah nur einen Kalender der Jahre 422—35.

Im Jahre 1662 erschien ebenfalls in Amsterdam ein Gebetbuch nach sephardischem Ritus mit לוח über 50 Jahre (423—72, CB. p. 327 n. 2159, nachzutragen p. 558).

Ich habe diese fast gleichzeitigen und am selben Orte redigierten Kalender für eine längere Periode bespro-

chen, weil sie zeigen, dass diese Gattung Mode geworden war, während durch eine längere Zeit die eigentliche theoretische und angewandte Mathematik kaum einen Vertreter fand, ja selbst die Chronologie in ihrer theoretischen Begründung durch meist unselbständige עברונת vertreten ist. Eine vollständige Bibliographie der jüdischen Kalender, selbst der hebräischen, halte ich nicht für die Aufgabe dieser Abhandlung, umsoweniger, als die hebräischen bis 1732 in CB. p. 557 und Add., Supplem. p. 496 möglichst vollständig verzeichnet sind.[1])

[1]) Nachzutragen sind: für Jahr 460—70 (CB. p. 337 n. 2228); für 461—535 (ib. n. 2229, Ed. 1762 ib. n. 2240).

(Fortsetzung folgt.)

Besprechungen.

Oskar Frankl. Der Jude in den deutschen Dichtungen des 15., 16. und 17. Jahrhundertes. Leipzig 1905. Robert Hoffmann, 144 S. gr.-8.

In hocheleganter und moderner Ausstattung präsentiert sich dieser interessante Versuch, die Mysterien, Fastnachtsspiele, Komödien, Spottvolkslieder aller Art aus drei Jahrhunderten einmal auf das hin zu untersuchen, was sie von den Juden sagen und wie sie es sagen. Aus der Volksseele haben diese Dichtungen geschöpft und auf die Volksseele, ihr Denken und ihr Streben haben sie mächtig eingewirkt. Den meisten Forschern ist die Form — Wort, Verskunst — das Wichtigste. Aber auch die Gelehrten, welche diese Schriften mit den Augen des Kulturhistorikers durchspähen, haben weitere Ziele und neben dem, was sie über die weltbewegenden kirchlichen, sozialen und politischen Fragen suchen und finden, übersehen sie oder lassen sie als nebensächlich liegen, was für die Kulturgeschichte der Juden wichtig ist. Was der literarisch gelehrte Verfasser erstrebt — ist demnach sehr dankenswert. Leider hat er es mit ungenügender Vorbildung unternommen. Er meinte, es sei genug, dass er als Jude die literarhistorischen Kenntnisse besitze, und achtete es gering, dass er nicht genügend über jüdisches Wesen, Denken und Wissen sich unterrichtet hatte. Erst, da seine Quellen es ihm angaben, denkt er an den Zusammenhang der Religionsdisputation von Tortosa (1412) mit des Hans Folz Dichtung. Er ahnt es nicht, dass die Disputationen des 13. Jahrhundert (1240, 1263), wenn nicht schon die des 12. (Nathan Official) die Vorbilder für die Disputationen in den Passionsspielen gewesen sind. Wenigstens ist die Inscenierung auf den Bühnen gleich der, welche für jene Disputationen auf den Bühnen des Welttheaters angewendet worden ist. Die jüd. Namen bleiben unerklärt, wenn sie nicht gar als unerklärlich bezeichnet werden. Bandir (S. 9) ist Pandera. Dass Liebermann ein »den Zeitverhältnissen« entnommener Name sei, ist mindestens seltsam. Es ist eine Verdeutschung für Elieser. Sandermann oder Sandelmann (S. 12) hängt mit Sandel = Alexander zusammen, Wengker ist wohl Wender oder Bender, Snoppenkile verlesen aus Sanwil, Kadrot ebenso aus Kassriel, Rupin = Reuben, Lendikeile verballhornt aus Lepkindle. Rabinasche erklärt Frankl mit Rabi (statt Rab) Aschi; ihn und Rabina bezeichnet er als »Hebraisten«.

Racha (in Folz) ist Raschi, Alza = Alfasi. Was »Walos« das als Deutung von »Walin« gegeben wird, bedeuten soll, bedarf erst recht einer Erklärung. Die Bewunderung dieses Wissens, wie der (nicht einmal so verderbten) Niederschrift des Adon olam ist unbegründet. Dazu gabs Täuflinge, die das erzählten. Überdies hat Folz Viktor v. Karbens und Pfefferkorns Schriften gekannt (Peter Niger ist geborener Christ). Schirma (S. 52) ist wohl Schem jisborach, Gaim sollte Goim heissen, Hermuss=Cherem, Tefer=Kefer (Grab) Aura=Arira, Maropot=Meorot,Maschmaschmia=Missa meschunnah. Frankl lässt das Alles unerklärt. Thinoa (S. 132) ist wohl eher Tmea als Thinnuf. Und dieses Schimpf- und anderer Wörterlexikon erscheint unserem Autor als Zeugnis einer »Kenntnis der jüd. Literatur, jüdischer Sagen und Sitten« — bei Folz und Grimmelshausen (S. 83)!

Dass in Folz »Von der alten und neuen Ee« die Fragen .. aus den obskursten Teilen des Talmud und den »kabbalistischen Deutungen desselben« (Herr, dunkel ist der Rede Sinne) „gewählt" sind, können wir dem nicht aufs Wort glauben, der der grossen Belesenheit des christlichen Dichters nicht folgen zu können erklärt (S. 16) umsoweniger, als er seine Geschichtskenntnis damit bezeugt, dass er (ib. Anmerk.) erzählt, dass bei der Disputation zu Tortosa (1412—14) „sämtliche Juden sich taufen liessen" — was natürlich nicht wahr ist, da Benedict XIII. selbst verkündet »fere tria milia ... fidem catholicam susceperunt«. So weiss denn auch unser Autor nicht, dass die Rolle des „Freiheit" (Vaganten, der als Verteidiger der Christen auftritt) im Talmud Sanhedrin 91a dem Gabihah ben Pessissa zugeteilt ist. Wenig bietet Hans Sachs, da in seinem Stücke allein die Frage ob der Messias gekommen ist oder nicht, behandelt wird. Erst die Uebersetzung eines lateinischen aus dem 13. Jahrhundert stammenden Antichriststückes bringt im 15. Jahrhundert gehässige Äusserungen über die Juden. Freilich schon im 14. Jahrhundert waren solche Spiele, die den Hass gegen die Juden anzuregen beflissen waren, Mode geworden. Auch hier wieder haben wir nichts gegen die litterarischen Darlegungen des Verfassers, sehr vieles aber gegen seine Schilderung der Stimmung und Gesinnung der Juden einzuwenden. So ist Sabbathai Zewi nicht in einem Lande als Messias aufgetreten, in welchem Druck und Elend die Hoffnung auf Erlösung wachriefen. In Deutschland war die Lage ja nicht sehr rosig, aber von den Messiashoffnungen, die durch Ascher Lämmlein (1502) der christlichen Welt bekannt geworden waren, war doch nur ein geringer Teil der Juden ergriffen. Die grosse Mehrheit hat Gott um Erlösung durch seinen Gesalbten angefleht, diesen aber als ein übernatürliches Wesen sich vorgestellt. So sind es wieder Schriften einiger getauften Juden, welchen

die deutschen Dichter ihre Kenntnis von den Hoffnungen und den Gedanken der Juden entnommen haben. Diese Überläufer, zum grossen Teil unwissende Menschen, zum andern erkauft, um Juden und Judentum zu schmähen, haben die Zerrbilder geschaffen von dem Hass, den die Juden gegen die Christen hegen, ihrem Blutdurst und ihrem Rachesinnen. Umso williger wurde das als bare Münze genommen, weil die nichtjüdische Welt die hohe Stufe gottgefälliger Sittlichkeit nicht begriff, auf welcher die Juden ihren Peinigern nicht Hass, sondern Verachtung widmeten. Diese Zerrbilder hat Frankl nicht als Zerrbilder erkannt. Dagegen zeigt die Fülle des Gebotenen, dass diese Dichter die dunkeln Empfindungen der Volksseele umschmeichelt und ihnen Form und Wort verliehen haben. Sie stellen den Juden zugleich schlau und dumm, Gewinn von den Christen suchend und die Christen ingrimmig hassend dar. Was Frankl selbst nicht begreift, ist doch wahr. Die Juden haben trotz allen Leids die Christen nie gehasst. Allein das böse Gewissen dieser hat die Anschuldigung entstehen lassen. Man will sich im Rechte wissen, dass man die Juden unmenschlich behandelt. Darum schildert man sie als Feinde, Spötter und Erniedriger alles dessen, was der Gesamtheit heilig ist, — nennt alles Schlechte jüdisch (wie jüdische sütt soviel ist als hässliche, schlechte Sitte). — Sie müssen als Zauberer dem Hasse und das fürchtenden Abneigung des Volkes preisgegeben werden. Nur eins wird widerwillig anerkannt, ihre Treue gegen ihr Gesetz. — Allgemein dürfte es interessieren, dass Grimmelshausen (1669) das Maassebuch als Quelle angiebt — derselbe, der mit den Anderen lügt, dass die Juden Christus täglich in ihren Synagogen verfluchen. Einer schreibts dem Andern nach, und so wirds immer mehr geglaubt. Besonders Charakteristisches findet sich nicht, weil das Lästerbild leider zum Volksgut geworden ist. Wucherer, Geldfälscher betrogene Betrüger, Menschen, denen um Geld jede Tat möglich ist — diese Bilder werden dem Volke eingeprägt. Während Ayrer (Ende des 16. Jahrhunderts) einen Juden, um Geld zu verdienen einen Knaben rauben und verkaufen lässt, während die englische Komödie (Marlowe und Shakespeare) den Judenhass zu der Absicht gelangen lässt, unter den Formen des Rechts Christenblut zu vergiessen, wird der alte Klang immer allgemeiner, und die Christus gemartert haben, wiederholen alljährlich diese Untat an Christusgläubigen, Hostien oder heiligen Bildern, wird vom Volke dem Juden schon im 14. Jahrhundert das Brunnenvergiften und das Erzeugen der Pest und sogar seit dem 12. Jahrhundert schon der Kindermord, seit dem 13. Jahrhundert die Hostienentweihung zur Last gelegt. Hier hinkt die Dichtung hinter der Phantasie und dem Fanatismus des Pöbels her und erzählt, wie die

höheren Stände, die Gebildeten von den Schmieden, den Metzgern gezwungen worden sind, den Anschuldigungen gegen die Juden Gehör zu schenken. Diese Dichtung hat sich nie bemüht, das Wesen und Leben der Juden zu erkennen. Sie spricht bereitwillig alles Schlechte nach, das leicht zu erlangende Quellen künden und phantasiert noch mehr hinzu. Charakteristisch dafür ist Ayrer, der einen Juden seinen jüdischen Diener zu schwören zwingt, dass er nie mehr Kolnidre sagen werde, um so von der Verptlichtung den Eid zu halten, nie befreit zu werden. Dass, wenn die schändliche Verleumdung des Kolnidre wahr wäre, ein solcher Eid nie geschworen, und, wenn geschworen, nie gehalten werden dürfte, ist jedem Juden klar! Die Unwissenheit selbst des Abraham Santa Clara (geb. 1644) in jüd. Dingen ist erschrecklich. Noch schrecklicher aber ist, dass Frankl in der 1905 gedruckten Schrift mit Bezug auf den Endinger Kindermord (S. 135 ff.) sagt:

> »Was an der Tat, die den Juden zur Last gelegt wurde, wirklich Wahrheit ist, kann heute nicht mehr festgestellt werden. Ob die Juden etwa aus Rache am Christenvolk die Tat vollbrachten, wie im Stücke öfters erwähnt wird, bleibe dahingestellt; sicher aber ist, dass der andere Grund, die Benützung des Christenbluts, völlig haltlos ist und nur dem Glauben des verhetzten Volkes entsprang«.

Schönen Dank! Warum hat Herr Frankl nicht gelesen, was der verdienstvolle Herausgeber des Judenspiels, Herr v. Amira, zur Sache sagt? Warum weiss er nicht, dass schon 1474, also 4 Jahre nach der Urteilsvollstreckung, der Kaiser das Verfahren missbilligt und befohlen hat, niemand mehr wegen dieser Anschuldigung zu behelligen?

Es ist Jammerschade, dass weder kritischer Sinn noch Kenntnis der jüdischen Religion, Sitte und Wissenschaft Frankl bei seiner Arbeit geholfen und ihr den rechten Wert verschafft haben.

Freiburg i. B. Adolf Lewin.

Saadia Al-Fajjûmis arabische Psalmenübersetzung und Kommentar (Ps. 107—124). Nach einer Münchener und einer Berliner Handschrift herausgegeben, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Dr. J. Z. Lauterbach. Auch u. d. T.: תפסיר פ׳ תהלים ושרחה באלערביה תאליף רבינו סעדיה נאון בן יוסף אלפיומי (תהלי ק״ז—קכ״ה) אכרנה וצחחה ועברה וביינה בחואש יעקב בצלאל לויטערבאך. Berlin, M. Poppelauer, 1903. 8. 67 pp. u. XXV pp. hebr.

Die vorliegende Arbeit, die uns der Erfüllung des Wunsches, Saadias Psalmenwerk endlich ganz zu besitzen, wiederum näher gebracht hat, beschäftigt sich in der Einleitung, p. 5—15, speziell mit der Abhängigkeit Saadias von den Erklärungen des Talmud, wie mit seinem Verhältnis zum massoretischen Texte. Hierbei erörtert der Herausgeber an der Hand des ihm vorliegenden Materials, p. 10 fgg., dass aus manchen Übersetzungen S.'s nicht auf eine abweichende LA. zu schliessen sei, vielmehr dieser nur besonderen Interpretationsregeln folgt. Wohl aber bindet sich S. mitunter nicht an die übliche Vokalisierung. Auch ist zu beachten, dass er neben dem K're auch das K'thib als massgebend betrachtet, was in seinem Namen von Isaak b. Samuel in einem Komm. zum II. Samuel-Buch ausdrücklich berichtet wird, und zwar soll S. diese Anschauung gegen den Karäer Ismael al Okbari geltend gemacht haben (p. 13—14, Anm. 4). P. 16—65 enthält die deutsche Übersetzung des Textes, p. 66—67 ein Verzeichnis der in der Arbeit vorkommenden Abbreviaturen, p. III—XXV den arab. Text. Von bemerkenswerten Übersetzungen Saadias heben wir hier folgende hervor: P. IV In 107, 39 fügt S. zum Beginn des Verses hinzu: סקד נקלהם, er ändert ihren Zustand, um so den Übergang anzudeuten. P. VI Zu 108, 8 fügt S. zu שכם und מכות noch hinzu: ומא אשבהה »und was diesen gleicht«. — Ibid. 109, 9 fügt S. hinter יתומים noch bei עלי סרעה »schnell, alsbald«, da es, wie er im Komm. p. VIII ausführt, sonst nicht als Strafe aufzufassen wäre. — P. X Zu 111, 2 gibt S. חפציהם als Partizip wieder, allen, die daran Gefallen haben: לכל מריד׳א. P. XII Zu 113 5 erklärt S. בשמים ובארץ durch Hinzufügung von ינשר »er sieht«, was etc. — P. XIV. Der Sinn der Verse 115, 10 u. 12 fgg. ist dieser: ich habe reichlich, beständig meine Lobpreisungen strömen lassen — wobei האמנתי aufzufassen ist, wie מימיו נאמנים Jes. 13,16 — und diesem stets sehr entsprochen, und doch sagte ich in meiner Übereilung, dass alle Menschen schliesslich aus Unvermögen, das Lob Gottes vollständig zu verkünden, darin gleichsam versagen, — wobei wohl Saadia an יכזבו מימי Jes. 58, 11 gedacht haben mag, — womit soll ich nun Gott gegenüber meiner Dankespflicht genügen? — P. XVIII. Ebenso wie in 115,10 übersetzt S. auch 119,67 אענה mit אניב »ent-

sprechend«, was er noch durch den Zusatz von אלי אלתובה näher erklärt. — Als Beispiel der Beeinflussung S.'s durch die Erklärungsweise des Talmud sei hingewiesen auf seine Auslegung zu 110, 6—7, p. IX—X, die nur auf Grund der im Talmud Babli Sanhedrin 99b niedergelegten Anschauungen verstanden werden können, cf. Lauterbach p. 33, Anm. 1.

Die Arbeit des Herausgebers kann als durchaus befriedigend bezeichnet werden, da sie von genügender Sachkenntnis und eindringender Sorgfalt Zeugnis ablegt. Nur einige Berichtigungen und Ergänzungen sollen hier folgen: P. 16, Anm. 1. Die dort angeführte masoretische Anmerkung entspricht, m. E., nicht der Gepflogenheit Saadias, da wir derartigen Auslegungen bei ihm sonst nicht begegnen. — Ibid. dürfte מדאיר besser durch »Verwirrungen« als durch »Verirrungen« wiederzugeben sein. — P. 26. Der Herausgeber hat bei der Wiedergabe des Textes nicht beachtet, dass es in Kap. 109, 10, p. VII heisst: מן דוי כראבהם »von denen, die jetzt im Besitze ihrer nun verwüsteten Stätten sind«. — P. 28. Betreff der Auffassung von Num. 16, 15 vgl. auch Saadia a. l. (ed. Derbg. p. 218), wo durch das hinzugefügte ודל בה ersichtlich ist, dass אל תמן keine Verwünschung sein sollte. — P. 38, Anm. 2. Der Unterschied, den Lauterbach zwischen לגז und אעגמי auffinden will, ist doch ein gesuchter; der Sinn beider Worte ist doch derselbe, nämlich »unverständlich, fremdländisch«. — P. 41. Zu 116, 12. Der Herausgeber ist bei der Übertragung des Textes p. XV nicht gerecht geworden den Verbindungsworten לא מבמא, wodurch der Zusammenhang dieses Verses mit dem früheren gegeben ist. P. 45, Anm. 19. Zu bemerken ist, dass nach der in Dav. Kimchis Komm. sich findenden Angabe, der ganze Psalm sowohl auf David als auf Israel zu beziehen ist. Zu v. 22, vgl. auch Abr. ibn Esra a. l. Betreff der Quelle für die Beziehung des v. 22 auf Israel vgl. Jalkut Machiri zu Psalmen, ed. Buber 1899, II, p. 214 § 21, wo nach Note 47 ibid. auf Esther Rabba, Abschnitt 7 zu 3, 6 hinzuweisen wäre. Die Anwendung von רועה אבן ישראל Deut. 49, 24 hat auch David Kimchi an unserer Stelle. Die Beziehung des Verses auf David wird von Machiri l. c. im Namen eines sonst unbekannten Midrasch weitläufig ausgeführt. — Noch mögen einige Verbesserungen zum Text folgen: P. VI im Komm. Z. 3: st. ינדי l. ינרי; ibid. st. אלונהיין l. אלונהיין; p. IX im Komm. Z. 1 st. אלמוצדר l. אלמצדור; ibid. st. אלקצה l. אלקצה; p. XVI im Komm. Z. 3 st. יתנה l. יתנה; p. XIX in v. 80 st. אביב l. אביב; p. XXIV vorl. Zeile st. אלחאנ l. אלחנ; p. XXV Z. 1 st. ברסעצות l. ברסע צות.

Briesen, W.-Pr. Dr. Eppenstein.

Kurze Mitteilungen.

Von Ludwig Levy.

(Fortsetzung).

In der Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereines Bd. XXVIII, 1, 1905 meint E. N e s t l e, Golgatha sei durch ein Versehen der ersten Evangelienschreiber aus Gagoltha entstanden. Nach allgemeiner Analogie musste das erste l ausfallen, nicht das zweite, vgl. גוגלת im Targ. zu Esth. II, 3, 9 und גגולת in der Peschitto. Ebenso sei in der griech. Uebers. der Name von Josuas Vater Naue durch einen Schreibfehler (NAYH statt NAYN, entstanden, der an e i n e r Stelle gemacht, dann überall herrschend wurde. [115]

Aus der Zeitschr. des deutschen Palästina-Vereines Bd. XXVIII, 1, 1905 notieren wir zwei Aufsätze von G. D a l m a n über »Pflügelänge, Saatstreifen und Erntestreifen in Bibel und Mischna« und »Getreidemass und Feldmass.« (Ausführungen über מַעֲנָה 1. Sam. 14, 14 und בְּשׁוּרָה Jes. 28, 25, sowie die jetzt üblichen Getreide- und Feldmasse in und bei Jerusalem.) [116]

Aus den Mitteilungen der Gesellsch. für jüd. Volkskunde (1904. Heft XIII) notieren wir »Das Turnierspiel von Ahasverus und Esther« mitgeteilt von S. W e i s e n b e r g. [117]

Die jüngst begründeten Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion herausgeg. von Deissmann, Emken, u. a. (München, bei J. F. Lehmann, 1905) enthalten: L. v. S c h r o e d e r: Wesen und Ursprung der Religion, ihre Wurzeln und deren Entfaltung. — H. G u n k e l: Das Alte Testament im Licht der modernen Forschung. — A. D e i s s m a n n: Evangelium und Urchristentum (Das Neue Testament im Lichte der historischen Forschung). — A. D o r n e r: Heilsglauben und Dogma. — W. H e r m a n n: Religion und Sittlichkeit. — E. M e y e r: Christentum und Germanien. — R. E m k e n: Wissenschaft und Religion. — W. R e i n: Religion und Schule. — G. T r a u b: Die gemeinschaftsbildende Kraft der Religion. — G. W o b e r s i n: Das Wesen des Christentums. [118]

Die Neue kirchliche Zeitschr. 15, 12 veröffentlicht einen Artikel von N ö s g e n über: Die Religionsgeschichte und das N. T. [119]

Aus der Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie Jg. 48, H. 1, notieren wir: »Die moderne Welt — und Lebensanschauung und das Christentum« von F. L i p s i u s. [120]

In der Zeitschrift für Ethnologie (1904. Heft VI) lesen wir einen eingehenden Artikel »Ueber M. Merkers Masai« von C. Meinhof. Das Buch M. Merkers, Hauptmanns in der kaiserl. Schutztruppe für Deutsch-Ostafrika, »Die Masai, ethnographische Monographie eines ostafrikanischen] Semitenvolkes, Berlin 1904,« hat ein gewisses Aufsehen erregt und in der Tagespresse eine Anzahl Besprechungen veranlasst. Die Behauptung Merkers, die Urgeschichte der Masai erinnere auf das frappanteste an biblische Berichte, in ihren Gebräuchen und Sitten seien zahlreiche Analogien zu jüdischen Zeremonien und Gesetzen (Beschneidung, Dekalog, essubat = Sabbat u. a.) vorhanden und seine Folgerung, die Masai müssten mit den Israeliten einst ein Volk gewesen sein, all das klingt sehr abenteuerlich. Meinhof steht bei aller Anerkennung der ethnographischen und anthropologischen Ergebnisse des Buches den Thesen des Vf. skeptisch gegenüber. Es sei möglich, dass diese Neger in Missionsanstalten gehörte Erzählungen mit alten Stammeserinnerungen verschmolzen und dem nach alten Geschichten fragenden Europäer vortrugen. Und halten wir selbst daran fest, dass Merker nicht getäuscht worden ist, so bleibt noch die Möglichkeit, dass die früher nördlicher sesshaften Masai mit den abessynischen Juden und Christen in Berührung kamen und ihnen biblische Berichte entlehnten, deren Kern sich bei ihnen erhielt. Gegenüber der Behauptung von der Uebereinstimmung altisraelitischer und Masai-Sitte weist Meinhof auch auf die scharfen Unterschiede zwischen beiden hin. So wird den Masai erlaubt, Blut zu trinken, dem Masai ist Blut ein Lebensmittel wie Milch. Dagegen scheint die Anschauung, das Milch und Fleisch nicht gleichzeitig genossen werden dürfen, auch bei den Masai heimisch zu sein. Manche zufällige sprachliche Gleichklänge verführten den Vf. zu weitgehenden Schlüssen, so El-ebereh = Ebräer. Trotzdem viele Schlussfolgerungen verfehlt sind und an »Alterschwäche« leiden, sind manche Parallelen interessant. Ein abschliessendes Urteil kann natürlich erst gefällt werden, wenn Texte der Masai-Ueberlieferungen vorliegen und von Sprachkennern geprüft sind. [121]

Im Archiv für Reformationsgeschichte II. Jg. Heft 1 erschien »Die ältesten Instruktionen-Sammlung der spanischen Inquisition I.« von E. Schäfer. Den spanischen Text begleitet eine deutsche Uebersetzung des Vfs. [122]

(Fortsetzung folgt).

Protokoll über die Sitzung des Ausschusses der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums am 10. Juli 1905 im Bureau des Deutsch-Israelitischen Gemeindebundes.

Anwesend: Baneth, Brann, Geiger, Guttmann, Lucas, Philippson.

Entschuldigt: Bacher, Bloch, Karpeles, Maybaum, Posnansky, Rosenthal, Steckelmacher, Weisse, Werner.

Der Vorsitzende eröffnet um $10^1/_2$ Uhr vormittags die Sitzung mit einem warmen Nachruf auf das verstorbene Ausschussmitglied Dr. Kayserling, zu dessen Ehre die Anwesenden sich von den Sitzen erheben.

Es folgt die Beratung der Tagesordnung.

1. Der Antrag Karpeles, betreffs der Herausgabe von Steinthals gesammelten Aufsätzen jüdischen Inhaltes ohne Kosten für die Gesellschaft, wird einstimmig mit Dank angenommen.

2. Guttmann verliest den Bericht über die Arbeiten der Kommission für die Germania Judaica. Die Übergabe des Steinschneiderschen Index geographicus, den der Herr Verf. in höchst anerkennenswerter Weise der Gesellschaft zur Verfügung gestellt hat, sowie der im Nachlass Joël Müllers befindlichen handschriftlichen Auszüge aus den Responsen, die für die Germania Judaica wichtig sind, an die Kommission wird gewünscht. Es wird beschlossen, in die Darstellung eventuell auch noch die Zeit von 1815—1870 aufzunehmen, sowie einen wissenschaftlichen Hilfsarbeiter anzustellen. Der Bericht der Kommission soll diesem Protokoll beigegeben werden.

3. Der Bericht Mittwochs über die Arbeiten am Corpus tannaiticum wird verlesen. Mittwoch will den Vorarbeiten noch zwei Jahre widmen und sodann den gesamten Wortschatz der tannaitischen Epoche bearbeiten. Dies wird bewilligt.

Der Brief Rosenthals, Breslau, betreffend Verhandlungen mit Rabbiner Dr. Gutmann in Csongrád, Ungarn, wird der Kommission übergeben.

Der Antrag Löws, Szegedin, auf Herstellung eines Corpus targumicum, gaonicum, haggadicum wird vertagt, da seine Ausführung zur Zeit nicht möglich ist.

4. Der Vorsitzende berichtet über die Angelegenheit Veit und Co. Es wird beschlossen, den Vertrag mit Veit und Co. zu lösen, falls er nicht sofort zum Druck des Güdemannschen Werkes schreitet.

5. In der Jahrbuchfrage wird beschlossen, Karten mit Rückantwort zu versenden, worauf die Mitglieder erklären sollen, ob sie die Zusendung des Jahrbuches wünschen oder nicht.

6. Die Beratung betreffend die weitere Verbreitung der Schriften von Bäck und Eschelbacher wird vertagt.

7. Zur Verbreitung der Ethik von Cohen bewilligt die Gesellschaft weitere Mittel bis zum Höchstbetrag von 300 Mark.

8. Die Uebernahme des Gesamtarchivs der deutschen Juden durch die Gesellschaft wird abgelehnt. Ein Antrag Lucas, ein Archiv für jüdische Geschichte zu gründen, wird vertagt.

9. Der Antrag David-Bochum, eine populär-wissenschaftliche Zeitschrift zu gründen, wird abgelehnt.

10. Zum Zweck der Propaganda in den grossen Städten regt Geiger die Abhaltung von Versammlungen an. Für Berlin übernehmen es die Herren Geiger und Philippson im Spätjahr eine solche einzuberufen.

11. Es werden sodann die Anträge auf Subventionierung beraten, und solche bewilligt:

der Zeitschrift für hebräische Bibliographie; den Herren Arje zur Veröffentlichung seiner Arbeit »Die Bauweise des bürgerlichen Wohnhauses in Palästina«; Goldhor für die »Geographie Palästinas«; Last, zur Herausgabe von Schriften Kaspis; Elbogen, zu einer Studienreise nach England. Das Anerbieten des Herrn Dr. Horowitz, während seiner Reise im Orient Vorstudien für die »Epigraphik« anzustellen, wird mit Dank angenommen. Gleichzeitig wird Herr Dr. Horowitz um die Abfassung eines Lehrbuches der Epigraphik bis zum Jahre 1100 ersucht.

Schluss der Sitzung 3 Uhr nachmittags.

Philippson. Lucas.

Bericht über die am 13. Juni 1905 in Breslau stattgefundenen Sitzungen der Kommission zur Herausgabe der Germania Judaica.

Anwesend die Herren Bloch, Posen; Brann, Breslau; Freimann, Frankfurt a. M.; Guttmann, Breslau; Löwenstein, Mosbach; Salfeld, Mainz. Vorsitzender: Guttmann, Breslau.

Erste Sitzung 10¼ Uhr vormittags.

Der Vorsitzende begrüsst die Erschienenen und gibt einen kurzen Ueberblick über den Gang und den Stand der Vorarbeiten

der Kommission. In besonders dankenswerter Weise hat Herr Prof. Dr. Steinschneider der Kommission seine Unterstützung zuteil werden lassen, indem er eine Instruktion für die Ausarbeitung einer Germania judaica entwarf. Dieser Entwurf hat bei den Mitgliedern der Kommission zirkuliert, die ihre Abänderungs- oder Ergänzungsvorschläge dazu gemacht haben. Unter Zugrundelegung dieser Vorschläge und des Entwurfes von Herrn Professor Dr. Steinschneider hat dann Brann einen neuen Entwurf ausgearbeitet, der auf Vorschlag des Vorsitzenden zur Grundlage für die heutigen Verhandlungen genommen wird. Die Führung des Protokolls übernahm Salfeld.

Nach sehr eingehender Besprechung, an der sich alle anwesenden Mitglieder beteiligten, wurde schliesslich folgende Fassung allgemein genehmigt:

1. Die »Germania judaica« hat die Aufgabe, alle Landschaften und Orte des deutschen Reiches, wo von den ältesten Zeiten bis zu den Wiener Verträgen jüdische Ansiedelungen bestanden oder hervorragende Juden gelebt haben, in alphabetischer Reihenfolge zu verzeichnen und deren Geschichte und Leistungen auf Grund der Quellen in möglichst knapper Form gemeinverständlich darzustellen.

2. Die Aufgabe ist zu bearbeiten für das ganze Gebiet, das gegenwärtig das deutsche Reich bildet, und für diejenigen Staaten, die von ihrer Entstehung an fortdauernd Bestandteile des imperium romano-germanicum gewesen sind.

Es sind demnach ausgeschlossen die Landschaften, die gegenwärtig zu Frankreich, den Niederlanden und Belgien (Burgund, Flandern, Brabant, Hennegau, Holland usw.) gehören, eingeschlossen dagegen die ehemals deutschen Bundesländer Oesterreichs (das Erzherzogtum Oesterreich, Steiermark, Kärnten, Krain, Tirol, Triest, Friaul, Böhmen, Mähren und österr. Schlesien) sowie Luxemburg und Limburg.

In einem besonderen Anhange ist die Schweiz zu behandeln.

3. Als Endtermin für die Bearbeitung sind die Wiener Verträge in Aussicht genommen, weil sie in einschneidender Weise eine Epoche auch für die Geschichte der deutschen Juden bezeichnen. Die Zeit der inneren und äusseren Wandlungen, die auf der Grundlage der neuen staatsrechtlichen Verträge damals begann und in der Gegenwart noch nicht ganz abgeschlossen ist, ist darum nicht mehr Gegenstand der Darstellung.

4. Da nun nur verschwindend wenige jüdische Ansiedelungen während des ganzen mehr als ein Jahrtausend umfassenden Zeitraumes ohne Unterbrechung bestanden haben, die jüdischen Gemeinden vielmehr in den ältesten Zeiten fast nur im Westen und

Süden des deutschen Reiches vorhanden waren und etwa vom XII. Jahrhundert ab allmählich in Mitteldeutschland und etwa vom XVI. Jahrhundert ab im Osten Deutschlands in stetig wachsender Anzahl entstanden sind, so wird das Arbeitsgebiet in drei Abteilungen zerlegt:

I. von den ältesten Zeiten bis zum Erlass der Judenordnung Kaiser Friedrich II (1238);

II. vom Erlass des Fridericianum bis zum Beginn der Neuzeit (1238—1500);

III. Vom Beginn der Neuzeit bis zu den Wiener Verträgen (1500—1815);

Brann wollte die erste Periode mit der Entstehung der Kammerknechtschaft (zirka 1200) abschliessen; auf Antrag Blochs wurde jedoch obige Fassung angenommen.

5. Bei der Bearbeitung erhält zunächst jede deutsche Judengemeinde einen besonderen Artikel. Alle Nachrichten, die sich auf die äussere und innere Geschichte der Gemeinde und auf die hervorragenden Männer, die in ihr gelebt haben, beziehen, sind in chronologischer Reihenfolge darzustellen.

Unter äusserer Geschichte sind die Entstehung, die öffentlich-rechtliche Stellung, die Mitgliederzahl, die Vernichtung der Gemeinde, unter innerer die Statuten, die Verwaltung, die Gerichtsbarkeit, das Unterrichtswesen, die religiösen Anstalten (Synagoge, Bad, Friedhof), die wirtschaftliche Lage der Gemeindemitglieder, die Vereine zu verstehen. Als hervorragende Männer sind zu berücksichtigen die Sachwalter, die Vorsteher, die Schriftsteller, die Leiter der Lehranstalten, die Rabbiner, die sonstigen Gelehrten und die Mitglieder der berühmten Geschlechter, insoweit sie für die Geschichte dieser Geschlechter von Wichtigkeit sind. Ausnahmsweise sind auch die Personen, welche die ersten oder die einzigen Juden an einem Orte waren, zu nennen. Personen, die an verschiedenen Orten gewirkt haben, oder die im Auslande gestorben sind, sind ausführlich bei der Geschichte derjenigen Ortschaft zu behandeln, wo sie in höherem Lebensalter ihren Wohnsitz hatten (z. B. Isr. Bruna s. v. Regensburg, Jakob ha-Lewi s. v. Worms, Lipmann Heller s. v. Prag usw.).

Schluss der Sitzung 2 Uhr.

Zweite Sitzung nachmittags 4 Uhr.

In dieser Sitzung wurde über die Anlage des Werkes weiter verhandelt und die Arbeitseinteilung besprochen. Man kam zu folgenden Beschlüssen:

6. Jedem Bande wird ein allgemeiner orientierender Artikel vorausgeschickt. Nachrichten, die sich auf eine Landschaft des deutschen Reiches beziehen, sind in besonderen, nach den Namen der Landschaft alphabetisch geordneten Artikeln zusammenzustellen. Nachrichten über Personen und Sachen, die nicht an einen bestimmten Ort geknüpft sind, sondern sich auf die gesamte deutsche Judenheit oder auf eine Landschaft des deutschen Reiches beziehen, sollen in einem Anhang besonders behandelt werden.

7. Die Artikel werden alphabetisch geordnet. Massgebend für die alphabetische Reihenfolge ist die jetzige deutsche Namensform. Sämtliche hebräische Namensformen sind dahinter in alphabetischer Reihenfolge anzugeben.

8. Die Artikel sind präzis, knapp und in einer auch den Nichtfachmann interessierenden und ihm leicht verständlichen Sprache zu stilisieren. Die Bibliographie ist jedem Artikel vorauszuschicken, der gelehrte Apparat in die Fussnoten zu verweisen.

9. Die Leitung der Arbeiten wird einer Redaktion übertragen. Die Redaktion hat für jeden Zeitraum:

a. ein alphabetisches Verzeichnis der Ortschaften;

b. ein alphabetisches Verzeichnis der daselbst zu nennenden Personen;

c. ein Verzeichnis der Quellen und Publikationen, die auf den Zeitraum Bezug haben, zu entwerfen.

Ihre Entwürfe gehen zur Begutachtung, Ergänzung und Berichtigung sämtlichen Kommissionsmitgliedern zu, die sich im Laufe von drei Monaten dazu zu äussern haben.

Nach Eingang sämtlicher Aeusserungen sind die Verzeichnisse von der Redaktion endgültig festzustellen und nebst einem Probeartikel der öffentlichen Beurteilung vorzulegen.

Endlich sind jüdische Gelehrte, die auf dem betreffenden Gebiete eingearbeitet sind, einzuladen, sich an der Arbeit zu beteiligen.

10. Die Auswahl der Mitarbeiter und die Verteilung der Artikel erfolgt durch die Kommission. Eventuell entscheidet über die Zuerteilung die Stimmenmehrheit ihrer Mitglieder.

11. Der Redaktion ist ein von der Gesellschaft zu besoldender wissenschaftlicher Hilfsarbeiter zur Verfügung zu stellen.

12. Es ist in Aussicht genommen, dass spätestens drei Jahre nach Veröffentlichung des endgültigen Arbeitsplanes der erste Band der Germania judaica erscheine.

Die Redaktion wurde Brann und Freimann übertragen. Die Redakteure wollen bis zum Beginn des Wintersemesters die Vorarbeiten für Band I. erledigt haben.

Zum Schluss wurde noch ein provisorisches Verzeichnis der in Band I. zu behandelnden Ortschaften und eine Liste der eventuell aufzufordernden Mitarbeiter festgestellt.

Schluss der Sitzung 6 Uhr.

Guttmann. Salfeld

Preisausschreiben.

Der Vorstand der israelitischen Religionsgemeinde in Worms hat aus Anlass des 800-jährigen Todestages Raschis einen Preis von Mark 300 gestiftet für eine Schrift über das Thema: »**Was bedeutete Raschi für seine Zeit, wie wirkte er in der Folge, und von welchem Werte sind seine Schriften noch für die Jetztzeit?**« Die Schrift soll 48 Oktavdruckseiten nicht überschreiten und in allgemein verständlicher volkstümlicher Form verfasst werden. Sie muss ein Kennwort enthalten, das sich auch auf dem beizugebenden, den Namen des Verfassers enthaltenen Briefumschlage befindet. Die preisgekrönte Schrift wird Eigentum der Wormser israelitischen Gemeinde, die sie durch die Drucklegung weiteren Kreisen zugänglich machen wird. Einsendungstermin bis 1. Januar 1906. Preisrichter: die Herren Rabbiner Dr. Salfeld, Mainz; Dr. Stecketmacher, Mannheim; Dr. Stein, Worms.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. Brann in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Pressburg.

Esther.

Eine historisch-kritische Untersuchung.

Von **Siegmund Jampel.**

(Schluss.)

Von weit grösserer Wichtigkeit aber sind folgende talmudische Unterhandlungen über die Kanonizität des Estherbuches.

Im Babli, Megilla 7a, wird von einem hervorragenden Mitgliede der Hochschule zu Jamnia, nämlich von R. Josua, berichtet, dass er im Gegensatz zu R. Eliëser aus Modim, dem Estherbuche die Kanonizität abspreche und daher auch Exod 17, 14 so zu deuten suche, dass Esther ausserhalb des Kanons bleibe. In seinem Sinne behaupten später die Amoräer Samuel und Rab Jehuda, dass »das Estherbuch die Hände nicht verunreinige« „אמר ר' יהודה אמר שמואל אסתר אינו מטמא את הידים". Da nun der allgemeine Grundsatz „כל כתבי הקודש מטמאים את הידים"[1]) »alle heiligen Schriften verunreinigen die Hände« lautet, so muss die Behauptung „אינו מטמאה את הידים" offenbar so viel als: »nicht zu den heiligen Schriften gehörend« bedeuten. Wir hätten demnach hier einen berühmten Tanna und zwei hervorragende Amoraim, die dem Estherbuch direkt den biblischen Wert absprechen. Hier macht nun die Ansicht der modernen Exegese, wonach diese Bestreitung der Kanonizität des Estherbuches als eine Folge der Anzweiflung seiner Geschichtlichkeit anzusehen sei, einen faszinierenden Eindruck. Bei näherer Beschäftigung mit den betreffenden Talmudstellen verliert aber diese Ansicht jede Wahrscheinlichkeit. Wäre nämlich dies der Fall, so müssten dieselben Gelehrten in erster

[1]) Vgl. Jadajim 4, 6; Tosifta Jadajim 21, 9; Sabim 2, 12; Edijoth 5, 3; Kelim 15, 6; Babli Sabbath 14a; Jeruschalmi Sotah II, 3.

Linie gegen das Begehen des Purimfestes irgendwie opponieren. Davon ist aber nicht nur nichts zu merken, sondern gerade die beiden Amoräer sind es, denen das Purimfest eine grosse Anzahl seiner Bestimmungen zu verdanken hat. Wird nun von R. Josua nicht das Gleiche berichtet, so gilt dasselbe doch auch von vielen seiner Zeitgenossen. Ferner wird von demselben Samuel berichtet, dass seiner Meinung nach der Verfasser des Estherbuches vom heiligen Geiste inspiriert gewesen sei „אמר שמואל אסתר ברוה"ק נאמרה". Es ist dadurch ausgeschlossen, diesen Amoräern eine Anzweiflung der Geschichtlichkeit des Estherbuches zu insinuieren. Mit Wildeboer[1]) anzunehmen, dass der talmudische Einwand והאמר שמואל אסתר ברוה"ק נאמרה, nur eine Verlegenheitsausflucht und daher als unecht zu bezeichnen sei, ist unmöglich, weil Samuel nachher in eigener Person diese Ansicht von der Inspiration des Estherbuches mit historischen Beweisen zu bekräftigen sucht.

Wer übrigens über diese sonderbare Anordnung der Verunreinigung der Hände sich an der Quelle näher informiert, der weiss, wie wenig diese Anordnung als Massstab für die Authentizität eines Buches gelten kann. Die Makkabäergeschichte oder ein beliebiges biblisches Buch in althebräischer Schrift oder die aramäischen Stücke in Daniel und Esra, in hebräischer Sprache wiedergegeben, verunreinigen ebenfalls nicht die Hände[2]), ebensowenig die im Tempel zu Jerusalen aufbewahrte Pentateuchrolle, weil diese auch ohne eine der Vorsichtsmassregeln genügend geschützt war[3]). Wenn es nun in Jadajim (4, 6) heisst „בתבי הקודש לפי חבתן היא טומאתן", dass bei den heiligen Schriften im Verhältnis zu ihrer Beliebtheit ihre Tumah steht, so beweist der Ausspruch אסתר אינו מטמא את הידים

[1]) Kanon S. 74.
[2]) Jadajim 4, 5.
[3]) Kelim 15, 6.

nichts mehr, als dass das Estherbuch, bei dem, der diesen Ausspruch tat, unbeliebt war.

Angesichts dessen wird man kaum berechtigt sein, hinter der Bestreitung der Estherkanonizität ein anderes Motiv zu suchen, als das, welches im Talmud selbst angegeben ist. Dort wird nämlich auf die Frage, wieso Samuel, der einerseits אסתר ברוה"ק נאמרה lehrt, andererseits demselben Buche den biblischen Wert absprechen kann, zur Antwort gegeben: נאמרה לקרות ולא נאמרה לכתוב, wörtlich »es ist gesagt worden zum Erzählen und nicht zum Schreiben«; das heisst: wohl ist das Estherbuch von einem Manne oder von Männern inspirierten Geistes abgefasst worden, aber ihrer Absicht entgegengehandelt ist es, wenn man die Esthergeschichte schriftlich fixiert in die Öffentlichkeit schickt: in den Volkskreisen sollte die Geschichte wenigstens nicht schriftlich verbreitet werden, sondern etwa nur so wie die Makkabäergeschichte[1]). Nur so und nicht anders können diese talmudischen Worte gefasst werden, nur so sind sie auch vom Talmud und von sämtlichen Komentatoren verstanden worden[2]).

Als Resultat dieser talmudischen Unterhandlung ergibt sich also, dass in manchen jüdischen Kreisen gegen die Verbreitung der Esthergeschichte, sosehr diese auch als echt galt, eine Abneigung bestanden hat.

Wenn man nun auf Grund dieses Ergebnisses weiter fragt, welche Ursache es wohl haben mochte, dass man ein Buch, dessen Inhalt man für wahr hielt, doch nicht verbreitet sehen wollte, obgleich es mit einer religiösen Institution im innersten Zusammenhang steht, so wird niemand daran zweifeln können, dass hier ganz derselbe Umstand mitgewirkt haben muss, der bis heute nicht verfehlt hat, bei jedem Bibelleser Anstoss zu erregen. Es ist

[1]) Vgl. oben S. 426, Anm.

[2]) Vgl. B. Joma 29a und die anderen Stellen.

das die absolut profane Form und unbiblische Darstellungsweise dieses Buches, bei der, wie Ewald sagt, man vom Himmel auf die Erde gefallen zu sein glaubt, wenn man von den anderen biblischen Büchern zu ihr gelangt. Denn nicht die leiseste Spur irgend eines religiösen Fühlens oder Denkens ist in dem ganzen Buche zu erkennen, und nicht der Schein irgend einer göttlichen Waltung und Leitung ist irgendwo zu merken. In dem ganzen Gang der Ereignisse herrscht nur blinder Zufall, und der Verfasser könnte, seinem Buche nach zu urteilen, ebensogut ein Deist oder gar ein Atheist gewesen sein.

Dass dieser sonderbare profane Charakter des Estherbuches kein zufälliger ist, wie manche Exegeten meinen, dass vielmehr hier mit Absicht jede Anspielung auf Religion vermieden wird, beweisen mit Evidenz viele Stellen des Buches, so zum Beispiel wenn in 4, 1—14 vom Fasten, Weinen, Anlegen von Trauergewändern usw. die Rede ist und dabei des wesentlichsten Momentes, nämlich der Busse und der Sündenbereuung nicht Erwähnung geschieht. Erscheint dies nicht wie ein geflissentliches Vermeiden jeder religiösen Erinnerung, zumal wenn man dann Stellen wie Lev. 26,40. Richter 20,27. I Sam. 7,6. 31,13. Jona 3,8. Daniel 9,3. 10,3. Esra 9,4.6. Neh. 1,4.6 zur Vergleichung heranzieht? Oder wer anders als Gott ist gemeint, wenn es heisst: »Hülfe und Rettung werden von einem anderen Ort kommen, du aber und dein Vaterhaus werden dann zugrunde gehen«? Sollte man etwa vom Zufall mit solcher Sicherheit Rettung der Bedrängten und Bestrafung der Sünder erwarten? Oder wenn wir weiter lesen, »und wer weiss, ob du nicht für eine Zeit wie diese zum Königtum gelangt bist«, ist da nicht von einer göttlichen Vorsehung die Rede?

Hören wir nun einige andere Ansichten über den profanen Charakter des Estherbuches. Abraham Ibn Esra sagt in der Einleitung zu seinem Estherkommentar:

והנכון בעיני שזאת המגלה חברה מרדכי וזה טעם וישלח ספרים, וכלם משנה ספר אחד שהוא המגלה כטעם פתשגן. והעתיקוהו הפרסים ונכתב בר"ה, והם היו עובדי ע"ז והיו כותבים תחת השם הנכבד שם תועבותיהם כאשר כתבו השמרונים אשימא תחת השם הנכבד והנה כבוד ד' שלא יזכרנו מרדכי במגלה". »Das Richtige scheint mir, dass Mordechai diese Megilla verfasst habe, und das ist der Sinn der Worte „וישלח ספרים" (Esther 9, 20); alle diese waren nur Abschriften einer Vorlage, nämlich dieser Megilla; ähnlich ist die Bedeutung des Wortes „פתשגן" (Est. 3,14. 4,8. 8,13 usw.). Dieses Buch übersetzten die Perser, und es wurde in ihre Geschichtsbücher eingetragen. Diese waren nun aber Götzendiener und würden anstatt des verehrten Namens den Namen ihrer Ungötter hineingeschrieben haben, wie die Samariter Aschima an Stelle des verehrten Gottesnamens schrieben. Daher geschah es zur Ehre Gottes, wenn Mordechai seinen Namen in der Megilla unerwähnt liess.« Da man aber schon in der alttalmudischen Zeit das Buch nicht in Persien, sondern in Jerusalem entstanden sein[1]) liess, worauf auch die ganze zweite Hälfte des neunten Kapitels hinweist, so ist diese Vermutung Ibn Esras hinfällig.

Isaak Arama sagt in der Einleitung zu seinen Betrachtungen über Esther: ואמנם צורתה כבר בארנו היותה בדבור ברוה"ק הנלבש ממנו. וזה כי לבקשת אסתר אנשי כנה"ג העתיקוהו מספרי ד"ה ממדי ופרס. ויען כי העתיקום מספרי עכו"ם לא הוזכר שם של קדושה בתוכה". »Und wahrlich, was ihre Form anbetrifft, so haben wir schon erklärt, dass sie (die Rolle) in das Wort des heiligen Geistes eingekleidet ist. Auf Wunsch Esthers haben nämlich die Männer der grossen Synode diese Megilla aus den Geschichtsbüchern Mediens und Persiens übersetzt, und weil sie sie eben aus heidnischen Schriften übersetzt haben, ist der heilige Namen in ihr nicht erwähnt.«

Diese Ansicht ist, so entschieden ihr auch Wolfsohn

[1]) Vergl. Baba bathra 14b.

in seinem Estherkommentar beipflichtet, unhaltbar. Denn warum sollten die Männer der grossen Synode sich nicht für ermächtigt gehalten haben, bei der Schaffung eines zur Aufnahme in das heilige Schrifttum bestimmten Buches, ungeachtet der Entnahme seines Inhaltes aus heidnischen Quellen, ja vielleicht gerade aus diesem Grunde, dem Bericht eine Gestalt zu geben, die dem Geiste des hebräischen Schrifttums entsprach?

Die kabbalistische Literatur erblickt in dieser auffallenden Tatsache nur einen Beweis für die schweigsame Verborgenheit, in der sich Gott selbst während der traurigen Zeiten in denen die Prophetenstimmen verstummt waren, gehalten hat; geradeso wie die Spuren der göttlichen Allmacht nur ganz verborgen in den geschichtlichen Verhältnissen dieser Zeiten enthalten sind[1]).

Scholz in seinem Kommentar zu Esther und Susanna geht in seiner mystischen Methode sogar soweit, dass er meint, jedes in der Megilla vorkommende המלך ohne den Zusatz »Ahasveros« beziehe sich auf Gott; auch in der chassidischen Literatur sind solche Spielereien zu finden.

Neteler in der Einleitung zu seinem Kommentar über Esra, Neh. und Esther 1878, meint: Die Rabbinen sahen sich gegen Ende des 3. Jahrhunderts n. Ch. genötigt, das Estherbuch, welches schon um die Zeit des Josephus aus der Bibel entfernt war, mit Rücksicht auf seine Beliebtheit beim Volke, wieder aufzunehmen; als Merkmal seiner nichtprophetischen Abfassung aber haben sie jedes religiöse Moment daraus ferngehalten. Wir haben diese Konstruktion schon oben (S. 424) als unhaltbar nachgewiesen.

Z u n z[2]) nimmt heftigen Anstoss daran, dass unser Verfasser für 187-mal המלך und 26-mal מלכות, nicht aber für den Namen Gottes Raum hatte. Er sucht dies durch die Annahme des heidnischen Ursprunges des Purimfestes

[1]) Vgl. auch Baumgarten, de fide libri Estherae 1839.

[2]) ZDMG. Bd. 27, S. 669 ff. und Ges. Schriften Bd. I, S. 237. ff.

zu erklären. Auch Schwally[1]), Driver[2]), und Siegfried[3]) meinen, es sei dies aus den Verhältnissen zu erklären, aus denen das Buch entstanden ist.

J. S. Reggio[4]) ist der Ansicht, dass die Intriguen Hamans, den Septuagintazusätzen zufolge, nicht bloss für die Juden, sondern auch für das ganze persische Reich gefahrdrohend waren. Ahasveros habe dann demgemäss die Feierlichkeiten für das ganze Reich angeordnet und Mordechai das jüdische Fest dem allgemeinen Volksfeste entsprechend gestaltet. Dem zuliebe sei auch die Purimschrift unreligiös gehalten. Nun schöpft aber Reggio seine Meinung gerade aus den griechischen Zusätzen der Septuaginta, und diese sind ja gerade so überschwänglich religiös gehalten.

Nach Herzfeld, Geschichte Israels, Exkurs 10, hätten Esther als Königin und Mordechai als Grossvezier in einem Staate, in dem die fanatischen Magier so grossen Einfluss besassen, später noch, auch nachdem sie ihre jüdische Herkunft hatten kundtun müssen, sich immer noch genötigt gesehen, wenigstens ihre Zugehörigkeit zur jüdischen Religion zu verheimlichen. Daher hätte die von ihnen verfasste Schrift, welche im persischen Reich verbreitet werden sollte, nichts jüdisches enthalten dürfen. Aber neben den vielen anderen Schwierigkeiten dieser Annahme begreift man nicht, warum derselbe Mordechai, so oft er seinen Namen nennt, niemals unterlässt das Attribut יהודי hinzuzufügen.

Öttli (bei Strack-Zöckler) sagt: »Kein Zweifel, der Verfasser und seine Helden sehen Gotteswalten und auch der Leser soll es sehen; ausgesprochen aber wird es nicht. Dieses Schweigen erklärt sich teilweise aus der Scheu der späteren Zeit, das Heilige vor allen Augen zu

[1]) Das Leben nach dem Tode 43 f.
[2]) Einleitung ins Alte Testament.
[3]) Nowack BC. 1901, 137.
[4]) In seinen Prolegomena zu Esther 1868.

enthüllen. Allein ein kräftiger Gottesglaube ist es nicht, der sich so wenig bezeugt; es ist die gedrückte, ängstliche Religiösität der levitisch gesinnten Zeit, die zitternd vor den Pforten des Heiligtums stehen bleibt und den Aufschwung nicht mehr findet zu der begeisterten Erkenntnisfreudigkeit der Propheten und heiligen Sänger oder auch nur der späteren makkabäischen Erhebung«. Warum aber führt Öttli keinen einzigen sonstigen Beweis solcher levitischer Scheu an? Warum ist gerade in den Büchern der Chronik und in den vom Chronisten stammenden Partien in Esra und Neh. wo der Levitismus bis zum äussersten getrieben wird, nichts von dieser Scheu zu verspüren?

A. Markus[1]) verweist in demselben Zusammenhange auf die Namen עזריה, יהוידע, יהושע die auf nichtpalästinischem Boden durch Weglassung oder Verkürzung des Gottesnamens in עזרא, יוידע und ישע übergehen, so z. B. in den Büchern Esra und Neh. Aber was beweist dies für unseren Fall? Gerade in diesen Büchern ist die Betonung der göttlichen Waltung und die Nennung des Gottesnamens häufiger als anderswo. Übrigens ist das Estherbuch selbst für Markus ja auf palästinischem Boden entstanden. Wenn Markus ferner auf das Buch Daniel, in dem der vierbuchstabige Gottesnamen nur ein einzigesmal vorkommt, und wenn Levisohn[2]) auf Koheleth verweist, wo derselbe Gottesnamen gar nicht vorkommt, so ist doch aber der Name Elohim in diesen Büchern hundertfach zu finden, und gerade das Buch Daniel, auf das man sich hier beruft, ist doch von so ausgesprochen theokratischem Charakter, wie kein biblisches Buch sonst. Wie in aller Welt ist es denn überhaupt denkbar, dass man aus religiöser Scheu den Ausdruck jeder religiösen Empfindung geflissentlich unterdrückt hätte?

[1]) Hartmanns Induktive Philosophie, Teil II, 34.
[2]) Serubabel S. 72.

D. Kahana (Proleg. zu Esther 45) meint, die Männer der grossen Synode hätten Gott unerwähnt gelassen, um nicht den Hass der Heiden gegen ihn zu erregen, als habe er die Niederlage der Perser herbeizuführen beabsichtigt. Diese Ansicht hat sehr Vieles für sich. Allein sie lässt es ganz unerklärt, wie diese blosse Rücksicht auf die Heiden dazu hinreicht, um aus einem biblischen Buche jede religiöse Regung fern zu halten und das Fest so furchtbar zu profanisieren. Warum sind ferner solche Rücksichten bei sonstigen Büchern und Festen nicht geübt worden?

Etwas zusagender als all die genannten Versuche ist derjenige Riehms[1]) der auch bei Kaulen[2]), Guthe[3]) und Öttli[4]) Aufnahme gefunden hat, dass das Verschweigen des Gottesnamens vielleicht aus der Rücksicht darauf, dass das Büchlein bei den lustigen Gelagen des Purimfestes vorgelesen werden sollte, zu erklären sei. Allein Riehms Annahme erklärt durchaus nicht, wieso die Alten, die im Estherbuche so erstaunlich oft das Begehen dieser Feier durch Gastmäler und Gelage vorschreiben (9, 17, 18, 19, 22. 27), mit keiner Silbe von einer Dankbarkeit gegen Gott durch irgend eine kultische Feier sprechen.

VII.

Wenn uns die Versuche so vieler Forscher volle Befriedigung nicht gewähren können, so dürfte vielleicht die Behandlung eines anderen sehr naheliegenden Momentes, die Hoffnung bieten, zu diesem Ziele zu gelangen. Es wäre nämlich erstaunlich, wenn die Frage nach der Ursache des profanen Charakters des Estherbuches in dem

[1]) Vgl. seine Einleit. ins Alte Testament und sein Bibellexikon.
[2]) Einleitung in das Alte Testament 1898.
[3]) Bibl. Wörterbuch s. v. Esther.
[4]) In Strack-Zöcklers Handkommentar.

umfangreichen talmudischen Schrifttum gänzlich übergangen sein sollte. Und sie ist es in der Tat nicht.

Wir haben oben mit Sicherheit festgestellt, dass das Estherbuch in sämtlichen Kreisen der altjüdischen Gesetzeslehrer, auch da wo ihm die Kanonizität abgesprochen wurde, als authentisch und historisch galt. Sehen wir nun einmal näher zu, wie man in diesen Kreisen die Einzelereignisse, besonders das Vorgehen der jüdischen Helden in diesem Buche, von religiösem und sittlichem Standpunkte aus beurteilt hat. Betrachten wir zunächst den ersten und verhängnisvollsten Schritt des Juden Mordechai, der dieses ganze traurige Ereignis zur Folge hatte. Welche rechtfertigende Erklärung findet man für dieses Verhalten? Die am weitesten verbreitete Ansicht geht dahin, Mordechai habe es als Jude für verboten erachtet, vor einem Menschen das Knie zu beugen. Man wollte als analogen Fall die Weigerung der Freunde Daniels, sich vor dem Götzenbilde zu bücken, heranziehen. Allein hierbei handelt es sich um direkten Götzendienst, während Mordechai der Person des Ministers den vom König befohlenen Tribut der Verehrung versagte. Ferner hatten jene Männer nicht zu befürchten, durch ihre Standhaftigkeit ein Unheil über ihr Volk heraufzubeschwören, da ja nur die Zuwiderhandelnden mit Todesstrafe bedroht waren, während Mordechai auch dann noch die Ehrenbezeugung unterliess, als er erfahren hatte, dass die durch sein Verhalten erregte Wut Hamans die Gesamtheit Israels dem Untergange weihen sollte (Esther 4, 7—9 und 5, 9—13).

Die ausschmückende Erzählung des Midrasch, wonach Haman Embleme des Götzendienstes an sich getragen habe, zeigt nur, dass auch dem Midrasch das Verhalten Mordechais unbegreiflich erschien, und dass er es für notwendig erachtete, eine Rechtfertigung dafür zu suchen. Diese haggadische Deutung steht übrigens ganz vereinzelt da. Auch die Targumim wissen nichts davon.

Ebenso grundlos ist die Hypothese Eichhorns (in seiner Einleitung z. A. T.), der meint, es habe zwischen Mordechai und Haman von früher her ein persönlicher Hass bestanden; eine Behauptung, die, an und für sich ohne jeden Anhaltspunkt, sich überdies aus Esther c. 3 und aus dem Umstande widerlegt, dass ja dann die Absicht Hamans, das ganze Volk zu vertilgen, gar nicht zu begreifen wäre.

Die verwegene Ausflucht mancher Apologeten, die den Satz ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה׳, (Esther 3, 2) dahin zu deuten suchen: der König selbst habe befohlen, dass Mordechai sich nicht bücken solle, ist gewiss lächerlich; denn schon im folgenden Verse wird erzählt: »die Hofleute mahnten ihn jeden Tag, warum übertrittst du das Gebot des Königs« ? Worauf er ihnen erwiderte, er sei ein Jude, nicht aber, er sei von dieser Ehrenbezeugung entbunden.

Der letzte Rettungsanker des Midrasch ist endlich: המן עשה עצמו אלוה׳, »Haman habe sich selbst als einen Gott betrachtet«, was konservative Exegeten, wie Keil, Schlenz, Neteler, Kaulen u. a. mit Hülfe anderweitiger historischer Berichte zu bestätigen suchen. Aber wenn dem so wäre, so müsste Mordechai doch auch dem König selbst die Ehrenbezeugung verweigert haben, was gewiss eine bare Unmöglichkeit ist. Wie soll man sich dann die Patriarchen Moses, Aharon, Esra, Nehemia, Daniel u. a. denken, die ebenfalls mit Königen in Berührung kamen? Erzählt doch Herodot VII, 13, dass sogar sämtliche Fürsten und Unterkönige des ganzen persischen Reiches vor dem König hinfielen und ihn anbeteten[1])! Es hängt damit zusammen, dass die persischen Könige sich ebenso wie die ägyptischen Pharaonen einer göttlichen Abstammung rühmten[2]). Diese Anschauung herrschte in Persien auch noch in der nachchristlichen Zeit. Vgl. die von F. Müller

[1]) Vrgl. auch Spiegel, Eran, III, 610.

[2]) Daniel VII, 2–8. Firdosi I. 529.

in WZKM. VI veröffentlichte Arsazideninschrift. Die Bezeichnung השתחויה, die oft in dem Verhalten der Patriarchen den fremden Fürsten gegenüber gebraucht wird, bedeutet aber (nach Babli Berachoth 34 b Megilla 22a) ein vollständiges Sichniederwerfen.

Wenn die Septuaginta nun gar Mordechai in seinem Gebete sagen lässt: »wenn ich wüsste, dass es zu Israels Nutzen sei, würde ich ihm auch die Füsse küssen,« so steht hiezu der Bericht von Est. 5, 9, wonach Mordechai auch dann, als er schon wusste, welches vernichtende Unheil sein Verhalten über die Gesamtheit Israels heraufbeschworen habe, die Ehrenbezeugung verweigerte, in schneidendem Gegensatz. Auch der strengorthodoxe Malbim[1]) gesteht, das Mordechais Vorgehen vom religiösen Standpunkt nicht zu rechtfertigen ist.

Aber nicht nur die Kommentare wissen für Mordechais Vorgehen keine richtige Entschuldigung, sondern auch schon der Verfasser des Estherbuches scheint um eine richtige Motivierung für Mordechais Handlung verlegen gewesen zu sein. Man sehe sich Esther 3, 3—4 näher an. Das Substantielle des Grundes der Verweigerung der dem Haman gebührenden Ehrenbezeugung fehlt ganz und gar, obgleich dies das punctum saliens und die Quelle der ganzen weiteren Verwicklung ist. Der Verfasser hat mit Bedacht dem Irrtum vorzubeugen gesucht, als wäre Mordechai aus religiösen Gründen in Wirklichkeit genötigt gewesen, so zu handeln, wie er gehandelt hat. Es heisst daher nicht: Mordechai aber beugte sich nicht, weil er als Jude nicht durfte, sondern die Handlung

[1]) Vrgl. seinen Bibelkommentar zu Esther IV, 15. Dort sagt er: ר״ל שמרדכי הניד להם שלכן אינו משתחוה להמן בעבור שהוא יהודי ואינו יכול להשתחוות לו מצד דתו. אולם תרוצו זה צודק שלא ישתחוה לו בעת שהמן הולך מרחוק ואינו רואיהו שאז אינו משתחוה לו רק מצד שעשה עצמו אלוה. אבל אם משתחוה לו בעת שהמן רואהו, אין זה לשם אלהות רק מצד שררותו.

steht unbegründet da. Erst hinterher wird indirekt bemerkt: »weil Mordchai den Hofleuten sagte, dass er Jude sei« כי הגיד להם אשר הוא יהודי„. »Hätte der Verfasser diesen Grund für berechtigt gehalten, so hätte er nicht verfehlt, das Motiv des Hauptmomentes der ganzen Handlung etwas mehr in den Vordergrund zu schieben.

Nach dieser Untersuchung ergibt sich, dass in den Kreisen der altjüdischen Gesetzeslehrer das Vorgehen Mordechais gegen Haman in keiner Weise eine Billigung erfahren konnte. Die Ausflüchte mancher Midraschim, Mordechai in homiletischer Weise zu entschuldigen, beweist gerade, wie sehr sie bei dieser Frage in Verlegenheit waren. Sehen wir jedoch weiter zu, ob nicht auch eine direkte Beurteilung von Mordechais Verfahren, bei den Alten zu finden sein wird. Es sind hierfür folgende Punkte zu nennen:

1. Für die Beurteilung des Vorgehens Mordechais seitens der Grossen Israels ist ein fast noch nie beachtetes, aber nichtsdestoweniger ungemein schätzbares Dokument von Bedeutung. Es sind dies die sehr alten liturgischen Danksprüche für das Makkabäer- und für das Purimfest. Die Fassung der Purimliturgie, im Gegensatz zu der offenbar mit ihr korrespondierenden Makkabäerliturgie, spricht eine so beredte Sprache über die Beurteilung des Purimereignisses in manchen Kreisen der altjüdischen Gesetzeslehrer, dass jeder Kommentar überflüssig ist. Wir stellen die beiden Benediktionen sowie sie im Gebetritual sich finden, einander gegenüber.

Am Makkabäerfeste:	Am Purimfeste:
על הנסים ועל הפורקן ועל הגבורות וכו׳ ואתה ברחמיך הרבים עמדת להם בעת צרתם רבת את ריבם דנת את דינם נקמת את נקמתם מסרת גבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים וטמאים ביד טהורים ורשעים ביד צדקים וזדים ביד עוסקי תורתך, ולך עשית שם גדול וקדוש	על הנסים ועל הפורקן ועל הגבורות וכו׳ ואתה ברחמיך הרבים הפרת את עצתו

וקלקלת את מחשבתו בעולמיך ולעמך ישראל עשית תשועה גדולה ופורקן
והשיבות לו גמולו כהיום הזה. ואחר כן באו בניך לדביר ביתך ופנו
בראשו ותלו אותו את היכלך וטהרו את מקדשיך והדליקו נרות
ואת בניו על העץ." בחצרות קדשיך וקבעו שמונת ימי חנוכה אלה
להודות ולהלל לשמך הנדול."

Schon der oberflächliche Vergleich zeigt, dass in der Makkabäerliturgie das Eingreifen der Gotteshand zur Rettung Israels in sehr ausführlicher Weise geschildert wird, während dies in der Purimliturgie mit geradezu auffälliger Kürze geschieht.

Noch mehr aber frappiert der Gegensatz des Inhaltes. In dem Makkabäerfestritual wird zuerst ausführlich von der Rettung berichtet, die Gott dem Volke gewährte. Ferner wird dort betont, dass sich Gott einen grossen und heiligen Namen dadurch in der Welt geschaffen und Israel einen grossen Sieg und Entjochung gewährte. Endlich wird noch die Einsetzung des achttägigen Festes zur Verherrlichung des göttlichen Namens sehr nachdrücklich hervorgehoben. Von alledem ist keine Spur im Purimritual zu finden.

Dass hier also die Errettung des ganzen Volkes aus der so dringenden Gefahr der gänzlichen Niedermetzelung nicht mit einigen markanten Strichen gezeichnet, der dem Lenker der Geschicke gebührende Dank nicht erwähnt wird, ebensowenig die daraus resultierende Machtgrösse Gottes und die Einsetzung des Purimfestes — was in der ihm parallel laufenden mit gleicher Überschrift und gleichem Anfang versehenen, mit ihr zugleich verfassten Makkabäerliturgie (Vrgl. Traktat Soferim 20, 8) die integrierendsten Bestandteile ausmacht — kann in nichts anderem, als in dem Unwillen über die Handlungsweise Mordechais seinen wahren Grund finden.

Sehr charakteristisch für den von uns betonten Unterschied zwischen dem Geist, der in diesen beiden Liturgieen

herrscht, ist auch der Vergleich des Schlusspassus beider Benediktionen.

2. Der Gedanke, der in der oben (S. 420) erwähnten Erzählung von der Weigerung der Alten, das Purimfest einzusetzen und in der Motivierung קנאה את מעוררת עלינו, »du erregst Hass gegen uns« zum Ausdruck gebracht werden soll, ist bei näherer Betrachtung kein anderer, als das Bewusstsein des Selbstverschuldens, welches in manchen Gelehrtenkreisen hinsichtlich der Esthergeschichte herrschte; da man doch die Errinnerungstage an die Siege über die Griechen, Syrer und Römer, nach Megillath Thaanith, auch während der Herrschaft derselben unbedenklich als Feste feierte.

3. Ebenso wird im Midrasch Tanchumah (zu Gen. c. 48) deutlich zugegeben: מרדכי עמד כנגד השעה והיה לו להתניף לאותו רשע, ולפי שעמד כנגד השעה קמעה כבר היו כלים מן העולם.

4. Nach Esth. 9, 20. 29. 32 ist nicht Mordechais sondern Esthers Bitte berücksichtigt worden.

5. Nach Esth. 10, 3 ist Mordechai bloss bei einem Teile seiner Brüder beliebt gewesen.

6. Es ist nirgends erwähnt, dass von irgendwoher dem Mordechai ein Dank votiert wurde.

VIII.

Angesichts dieser zahlreichen direkten und indirekten Beweise von der Unzufriedenheit mit dem Purimereignis, die in manchen altjüdischen Gelehrtenkreisen zum Ausdruck kommt, kann es uns nicht wundern, wenn für das Purimfest sich auch viele Bestimmungen finden, deren Sonderbarkeit sich nur als Ausfluss dieser Unzufriedenheit erklären lässt. So ist z. B.:

1. für das Purimfest nichts als Abhaltung von Freudenfeierlichkeiten und Gastmählern, nicht aber wie beim Makkabäerfest Dankgottesdienst und Opferdarbringung, angeordnet (Vergl. Est. 9, 17. 18. 19. 22 mit Makk. 4, 36—60).

2. Für das Purim wurde die sonst für jeden Tag freudigen Ereignisses bestimmte Rezitation der Hallelpsalmen nicht angeordnet, obwohl sie in Wirklichkeit diesem Tage eher zukäme, als selbst dem Passafeste (Vergl. Babli Megilla 14 a) אם מעבדות לחרות אומרים שירה מכיתה לחיים לא כל שכן. Die a. a. O. im Talmud versuchten Unterscheidungen zwischen Ereignissen, die in Palästina und solchen, die ausserhalb Palästinas sich zugetragen haben, sind in Anbetracht dessen, dass auch Palästina dem Perserreiche angehörte, ganz hinfällig[1]).

3. Man mag über die Rabbinen der talmudischen Zeit denken wie man will: der Umstand, dass Gesetzeslehrer, denen man sonst nur weitgehende asketische Prinzipien vorwerfen kann, es als eine religiöse Pflicht hinstellen konnten, sich am Purim so zu berauschen, dass man den Unterschied zwischen ארור המן und ברוך מרדכי nicht mehr wisse (Babli Megilla 7 b), ist nur durch die Annahme begreiflich, dass man in manchen gelehrten Kreisen bestrebt war, dem Volke den Begriff beizubringen, dass das Purimfest eine religiöse Weihe nicht besitzt. Eben daraus erklärt es sich auch, wieso Männer wie Abaji Rabbah, R. Sera, die als die Grössten ihrer Zeit galten, sich an diesem Tage dem unverzeihlichsten Fröhnen von Genüssen, der sinnlosesten Trunkenheit und den leichtsinnigsten Freudenausbrüchen hingaben und keinerlei Anstand nahmen, selbst der Zukunft davon kundzutun.

Die Versuche mancher Gelehrten, den unreligiösen Charakter des Purimfestes, im Gegensatz zum Makkabäerfeste, damit zu begründen, dass es sich hier bloss um körperliche Befreiung handelt, während der Makkabäerkampf ein Religionskampf war, sind unhaltbar. Handelt es sich doch sogar beim Passafeste nur um eine Befreiung aus der Knechtschaft, und welchen eminent religiösen

[1]) Vgl. Sam. Edels zur Stelle.

Charakter trägt dieses Fest, wie ergreifend sind die Gesänge, die es verherrlichen! Handelte es sich doch beim Purimereignis nach dem Berichte des Estherbuches um die Vernichtung, beziehungsweise um die Errettung des gesamten Israels, da fast die ganze damalige jüdische Welt innerhalb des persischen Reiches ihren Wohnsitz hatte.

IX.

Wir haben oben (S. 526) nachdem uns die zahlreichen Versuche, den unreligiösen Charakter des Estherbuches zu erklären, unbefriedigt gelassen haben, vertrauensvoll die Hoffnung ausgesprochen, dass die talmudische Literatur wenigstens Anhaltspunkte zur Lösung dieses Rätsels bieten werde. Wir haben zu diesem Zwecke vorerst die Frage behandelt, wie man in den Kreisen der altjüdischen Gesetzeslehrer die jüdischen Helden des Estherbuches von religiös-ethischem Standpunkte beurteilt hat. Das Ergebnis war, dass man in manchen jüdischen Gelehrtenkreisen mit der Rolle Mordechais alles eher als zufrieden war. Wir haben auch gesehen, dass viele Bestimmungen des Purimfestes in diesem Sinne getroffen wurden.

Kehren wir nun mit diesem Ergebnis zur Frage nach dem profanen Charakter des Buches zurück, so ergibt sich für uns folgendes:

Da das jugendliche Alter des Buches durch seine Sprache und seinen Stil und durch verschiedene andere Momente, deren Behandlung bei verschiedenen Exegeten erfolgt ist, für uns gesichert ist, so liegt die Annahme nahe, dass die Abfassung des Estherbuches wenigstens in seiner heutigen Form, solchen, mit der Rolle Mordechai's unzufriedenen Kreisen zu verdanken ist; dann wäre das tausendjährige Profanitätsrätsel einfach durch die Annahme gelöst, dass dasselbe

Motiv, welches manche Gelehrtenkreise zu so degradierenden Anordnungen, wie wir sie kennen lernten, veranlasst hatte, auch die Fernhaltung jedes religiösen Momentes aus diesem Buche zur Folge hatte.

Dass die hier aus verschiedenen Zeiten historisch bezeugte Beurteilung der Handlungsweise Mordechais und die daraus resultierende Geringschätzung des Buches wie des Festes, nicht die allgemein herrschende Anschauung, sondern das Postulat der religiösen Anschauung einer kleinen Minderheit war, haben wir bis jetzt zur Genüge betont. Tatsache ist aber, dass diese Minderheitsansicht im Laufe der Zeit in vielen Punkten ausschlaggebend wurde, wie sich derartige religionsgeschichtliche Prozesse in der talmudischen Literatur in zahlreichen Fällen nachweisen lassen. In weiten Volkskreisen hat zwar die eine Seite des Begriffes, nämlich dass Purim keine religiöse Weihe besitze, allgemeine Geltung erlangt, aber die religiös-ethische Motivierung dieses Begriffes kam hier fast nie zum Bewusstsein. Umgekehrt erfreuten sich sowohl das Fest mit seiner Ausgelassenheit als auch das Buch mit seinen sehr lebhaften Schilderungen, seit jeher der grössten Beliebtheit beim Volke. Dieser Beliebtheit ist es auch zu verdanken, dass dieses Buch soviele Targumim und Midraschim aufzuweisen hat; denn Volks- und Kanzelredner handeln mit Vorliebe über die Themata, für die sich das Volk am meisten interessierte. Wenn aber diese Targumim und Midraschim sich besonders darauf verlegen, Haman durch Insinuierung unzähliger grausamer Intriguen möglichst schwarz zu malen und umgekehrt Mordechai durch zahlreiche Entschuldigungsmotive rein zu waschen, so zeugt dies gerade von einem bedrückenden Selbstschuldbewusstsein, das bei diesen Midraschisten zum Ausdruck gelangt. Diese Popularität des Buches, eine Folge des alljährlichen

Vorlesens an einem Volksfesttag, und diese Beliebtheit, eine Folge der geschickten, kunstvollen Darstellungsweise, haben es bewirkt, dass die »Megilla«, wie kein biblisches Buch ausser dem Pentateuch allgemein bekannt wurde. Es ist daher nur aus der Erfahrung gegriffen, wenn wir im Jeruschalmi lesen: »Alle biblischen Bücher werden dereinst aufhören (in Vergessenheit geraten) כל הספרים עתידין לבטל חוץ מתורה ומגלת אסתר nur nicht der Pentateuch und das Estherbuch«[1]), dieser talmudische Ausspruch ist auch für die jüdische Gegenwart im allgemeinen zu unterschreiben.

Die Behauptung mancher Exegeten, dass der Verfasser des Estherbuches an der Handlungsweise Mordechais selbst Gefallen zu finden scheint, ist nicht nur nicht belegbar, sondern wird durch die dreifache Betonung: »und nach der Beute streckten sie ihre Hand nicht aus« (Est. 9, 10. 15. 16) im Gegensatz zum Edikt Mordechais (Est. 8, 11) direkt widerlegt.

Das Ergebnis der ganzen bisherigen Untersuchung lässt sich in folgenden Sätzen zusammenfassen:

1. Wie nach Josephus XI, 6, 13 das Purimfest zu seiner Zeit von allen Juden der Welt gefeiert wurde (διὰ ταῦτα μὲν οἱ Ἰουδαῖοι τὰς προειρημένας ἡμέρας ἑορτάζουσι, προσαγορεύοντες αὐτὰς Φουράιους) so galt, nach allen talmudischen Quellen, auch das Estherbuch in dieser Zeit allgemein als historisch und authentisch.

2. In verschiedenen Kreisen der altjüdischen Gesetzeslehrer der ersten drei nachchristlichen Jahrhunderte wurde diesem Buche das Recht der Kanonizität mit Entschiedenheit abgesprochen.

3. Aber auch in diesen Kreisen wurde die historische Beglaubigung dieses Buches nicht im Geringsten bezweifelt; auch in diesen Kreisen galt das Buch, seinem Inhalte nach, als inspiriert, und seine Worte wurden halachisch und haggadisch, gleich den Worten Mosis, gedeutet.

[1]) Vgl. Abr. b. Davids Note zu Maimonides, M. Megilla 11, 15.

4. Die Bestreitung seiner Kanonizität geschah lediglich mit Rücksicht auf seine unbiblische und unreligiöse Darstellungsweise, die das Buch unwürdig erscheinen liess, mit prophetischen Büchern in einer Linie zu stehen.

5. Nicht bloss das Buch, sondern auch das damit zusammenhängende Purimfest ist durch viele wohldurchdachte Anordnungen, ohne jedes religiöse Merkmal, zu einer ganz profanen Volksbelustigung herabgedrückt worden.

6. So wenig wie der profane Charakter des Festes ist auch der des Buches ein rein zufälliger oder ein von aussen her hereingekommener; das Buch ist vielmehr in einem jüdischen Gelehrtenkreise von vornherein in eine solche Fassung gebracht worden.

7. Die Ursache von alledem war das bedrückende Bewusstsein, dass diese verhängnissvolle Gefahr nur die Folge eines nicht ganz zu rechtfertigenden Verschuldens jüdischerseits war. Die aus diesem Bewusstsein resultierende Unzufriedenheit mit der ganzen Estherepisode erweckte in manchen Kreisen das Bestreben, jedes religiöse Moment aus diesem Spiele fernzuhalten. Wie der Verfasser des Estherbuches eine Degradierung seiner Religion darin gesehen haben würde, wenn er hätte schreiben müssen: »Mordechai aber musste dem königlichen Befehl zuwiderhandeln und Haman als Grossvezier die im gebührende Ehrenbezeugung verweigern, weil seine jüdische Religion es ihm verbietet«, ebenso betrachtete man es in manchen Kreisen als eine religiöse Deprimierung, den Gedenktag eines solchen unliebsamen Ereignisses als einen heiligen und gottgeweihten bezeichnen zu müssen.

Nachtrag.

Um in dieser Abhandlung das gesamte talmudische Material, welches für die Beurteilung des Estherbuches bei den altjüdischen Gelehrten von Interesse ist, zusammen zu haben, sei auch noch auf folgenden Punkt aufmerksam gemacht.

In B. Sanhedrin 100a wird die in der Mischna 90a gebrauchte Bezeichnung אפיקורס. »Epikuräer« näher bestimmt. Nach einer Ansicht verdient auch schon derjenige diese Bezeichnung, den die jüdischen Weisen verhöhnt. Nach einer anderen Ansicht, auch wer seinen Lehrer beim Eigennamen, statt beim Ehrennamen Rabbi nennt. Nun wird dort unter anderem auch folgender Fall angeführt: לוי בר שמואל ורב הונא בר חייא הוי קא מתקני מטפחות ספרי דבי רב יהודה כי מטא מגלת אסתר אמרי הא ודאי לא בעי מטפחת. אמר כי האי גונא נמי מחזי כי אפקורתא. »Levi bar Samuel und Huna bar Chija machten Mäntelchen für die Bücher des Rab Jehuda. Als sie nun zum Estherbuche kamen, sagten sie: dieses habe sicher kein Mäntelchen nötig, worauf Rab Jehuda bemerkte: so etwas sehe auch einem Epikuräismus gleich.« Diese talmudische Notiz wurde von einigen Exegeten so interpretiert, als hätte Rab Jehuda das Esterbuch Epikuräismus genannt (Vgl. Wildebor in Martis. B. C.). Aber schon der Zusammenhang, in dem diese Erzählung vorkommt, macht diese Auffassung ganz unmöglich. Sämtliche Talmudinterpreten beziehen mit Recht den Tadel R. Jehudas auf die Handlung der beiden Personen. Es fragt sich nur worin das Tadelnswerte in ihrer Handlung bestand. Raschi meint, weil sie das Urteil selbständig gefällt haben, ohne ihn, als ihren Lehrer, gefragt zu haben. Die einleuchtendste Auffassung ist die des R. Samuel Edels, wonach R. Jehuda sie deshalb tadelte, weil sie das Esterbuch dermassen degradierten, was sie trotz seines nichtkanonischen Wertes nicht hätten tun sollen. דהיכי אפקרותא שזלזלו במגלת אסתר, דאע"ג דלא נאמרה לכתוב ברוה"ק אבל לקראת נאמרה ואין לזלזל בה'. Diese Deutung kommt den Worten des Talmud am nächsten. Bedenkt man nun, dass es derselbe R. Jehuda ist, der in B. Megilla 7b dem Estherbuche den kanonischen Charakter abspricht, so findet unsere obige Darlegung hierin ihre glänzende Bestätigung.

Die Juden in Babylonien unter Sabur II. (309—382).

Von S. Funk.

I. Vom Regierungsantritt Saburs bis zum Ausbruche des persisch-römischen Krieges 309—338.

Das grosse, auch das Schicksal der babylonischen Juden in vielfacher Beziehung bestimmende Ereignis des vierten Jahrhunderts war der Sieg des Christentums im römischen Reiche. Die tiefgehenden, von den Forschern unserer Zeit nur zum Teile blossgelegten Geistesströme,[1]) welche von den zwei jüdischen Zentren, von Judäa und Alexandrien, ihren Ausgang genommen und Jahrhunderte hindurch den Boden des Heidentums in Rom wie in Persien durchzogen haben, hatten diesen gelockert und aufnahmefähig gemacht für die grossen Gedanken, die im Judentume schon längst gelebt und durch das Christentum die weiteste Verbreitung gefunden haben. An der Milvischen Brücke, wo in der bekannten Schlacht (28. Oktober 312) mit dem glänzenden Siege Constantins auch das Christentum zum siegreichen Durchbruche gekommen ist, ward nur die einschneidende Wandlung im Völkerleben für alle Welt sichtbar, die durch einen langen, vielhundertjährigen historischen

[1]) Vgl. M. Friedländer. »Zur Entstehungsgeschichte des Christentums« Wien 1894. Bousset »Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter« Berlin 1903; Harnack Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten 3 Jahrhunderten (S. 9); Schürer, Sitzungsbericht der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften vom 11. März 1897 u. a. m. »Man kann«, bemerkt Bousset in dem genannten Buche, »die Bedeutung der Mission des Judentums nicht hoch genug anschlagen . . .« »Die geheimnisvollen Erfolge seiner (d. Christentums) Mission in einem Menschenalter begreift man nur, wenn man sich vergegenwärtigt, wie sehr das Judentum den Boden gelockert und vorbereitet hatte«. (S. 81).

Prozess herbeigeführt wurde. Den Tieferblickenden konnte diese nicht überraschend kommen, und keineswegs bedurfte es erst — wie dies die bekannte Sage will — einer Vision, um den weltklugen Constantin zu belehren, dass der Sieg in den ihm bevorstehenden Kämpfen nur »im Zeichen des Kreuzes« erkämpft werden könne. »Die Christen bildeten schon dazumal«, bemerkt ein hervorragender Historiker, »in allen Teilen des Reiches eine sehr ansehnliche Zahl, sie waren unter sich aufs engste verbunden, ihre Hierarchie und ihre Synoden hatten sich aufrecht erhalten, während nicht nur die alte Rechtsverfassung schon längst untergraben war, sondern auch die alten Anhänger durch eine Menge Ansichten und Meinungen gespalten waren und weder durch ein inneres, noch durch ein äusseres hierarchisches Band zusammengehalten wurden.« Unter solchen Umständen war es nur natürlich, dass Constantin sich der neuen, siegreich vordringenden Religion zuwendete. Sie sollte der neue Kitt werden, um die morschen, auseinanderstrebenden Teile des alten Weltreiches zusammenzuhalten.

Dieselben Ursachen hatten in Persien eine ganz andere, der erwähnten gerade entgegengesetzte Wirkung hervorgerufen, nämlich: die Erweckung des schlummernden Nationalgefühls und die Wiederherstellung der alten Religion Zoroasters von seiten der sassanidischen Dynastie. Man hätte eigentlich auch in Rom eine ähnliche Reaktion und eine Neubelebung der nationalen Elemente erwarten können. Aber was in Persien noch mit Erfolg versucht werden konnte, war in Rom nicht mehr möglich. Im römischen Reiche waren nämlich die massgebenden Faktoren nicht mehr römisch, — weder der König, noch das Heer.

Während Rom — nach dem geistreichen Ausspruche eines Haggadisten dieser Zeit[1]) — einem Schiffe glich,

[1]) R. Isaak ein Schüler R. Jochanans. Vgl. Genes. r., cap. 83 Anf., Exodus r. cap. 37 Anf. Bacher, Agada der palästin. Amoräer, Bd. II, S. 228.

dessen Mastbaum und dessen Anker aus verschiedenen fremden Ländern herbeigeschafft werden, war in Persien der Grundstock der Bevölkerung, wie die Dynastie, gut persisch gesinnt. Die Regierung der letzteren zeigt darum auf allen Gebieten das unverkennbare Bestreben, das Alte, von den Vätern Überkommene, zu restaurieren und persiche Sitte und persischen Brauch zu neuem Dasein zu erwecken. Die persische Sprache wird in ihre Rechte eingesetzt, auf den Münzen erscheint wieder der Feueraltar mit der heimischen Pehlewischrift, und die griechischrömische Baukunst, die nicht mehr zu verdrängen ist, wird mit persischen Elementen verbunden[1]). Den Höhepunkt erreichte diese persischnationale Bewegung unter Sabur II., dessen ebenso kräftige wie zielbewusste Regierung nach den Worten eines Historikers darauf ausging, das persische Reich in seiner Integrität herzustellen und im Innern zu befestigen[2]).

Unter seiner Regierung erfreut sich die nationale Feuerreligion der kräftigsten Unterstützung des Staates.

In den eroberten Provinzen, wie in Armenien, werden auf Kosten des Staates Feuertempel erbaut. Andersgläubige werden zwar nicht mit Gewalt zur Staatsreligion bekehrt, weil nach Ansicht der Perser, wie ein christlicher, also unparteiischer Historiker Armeniens berichtet[3]), die Götter denen zürnen, welche die Religion nicht vom Herzen bekennen; aber es wird doch versucht, dieselben durch Lockmittel, wie durch die Befreiung von der Kopfsteuer für die Feuerreligion[4]) zu gewinnen, oder, wo dies nicht angeht, die schroffen Gegensätze, die zwischen dieser und den anderen Religionen bestehen, auszugleichen. Ohne Zweifel liegt auch der Verlegung der königlichen Residenz

[1]) Justi, Geschichte des alten Persiens, S. 180.

[2]) Justi das. S. 189.

[3]) Elische; s. Justi das. S. 192.

[4]) Nedarim 62b, Baba b. 22a; es genügte darum mitunter sich als Feueranbeter auszugeben, um von der Kopfsteuer befreit zu sein.

von der Persis nach Seleucia in der aramäischen Provinz Bet-Aramáje[1]) (Suristan) das Bestreben zugrunde, die aramäische und jüdische Bevölkerung dieser fruchtbaren Grenzprovinz durch die Nähe des Hofes für die persische Nationalidee, die in Persien mit der persischen Nationalreligion verquickt war, zu gewinnen, oder wenigstens eine Annäherung zwischen den Angehörigen der verschiedenen Volksstämme herbeizuführen. Sabur selber verlässt die ihm gebotene Reserve, um eine solche zu bewerkstelligen. So richtet er z. B. an den jüdischen Gelehrten R. Chama die Frage[2]), ob denn die bei Juden übliche Beerdigung durch ein biblisches Gesetz geboten oder nur eine angenommene Sitte sei.

Offenbar war es ihm darum zu tun, die bedeutungsvolle Differenz, die zwischen den Juden und den Feueranbetern bestand und die zu Reibungen zwischen denselben Anlass gegeben haben mag, aus der Welt zu schaffen. Die alten Perser hielten es bekanntlich für sündhaft, die Erde mit Leichen zu verunreinigen und setzten diese, wie dies die noch lebenden Feueranbeter in Bombay und anderen Städten tun, den wilden Vögeln zum Frasse aus[3]). Auf eine judenfeindliche Gesinnung Saburs kann aus dieser Frage nicht geschlossen werden. Ebensowenig kann dies aus der Tatsache gefolgert werden, dass er die Juden aus den von ihm eroberten Provinzen in sein Stammland versetzte. Er verfuhr diesbezüglich mit den Juden wie mit anderen Völkerschaften und tat dies, um die Kultur in seinem Lande zu verbreiten[4]). Der Vorteil des von ihm

[1]) Justi das. S. 191.

[2]) Sanhedr. 46 b; Funk, die haggad. Elemente in den Homilien d. Aphraates, Note A.

[3]) S. Die Juden in Babylonien, Bd. I, S. 67, Anm. 5.

[4]) Vgl. Nöldekes Übersetzung der Chronik Tabaris S. 59 und Anmerkung 1 nach Ammian 20, 6, 7 und Martyr. I, 134 »Šabur wie Chosrau, bemerkt Nöldeke das., beabsichtigten aber, dabei

regierten Staates war das oberste und einzige Motiv, von welchem er sich bei allen seinen Handlungen und Massregeln leiten liess. Wo es dieser erforderte, nahm er keinen Anstand, auch Juden in ganz besonderer Weise auszuzeichnen. So verlieh er dem Gelehrten Raba das Recht, sich den Namen des Königs beizulegen[1]), eine hohe Auszeichnung, die vorher nur Samuel unter Sabur I. zuteil geworden war.

Eine späte jüdische Quelle[2]) berichtet zwar von einer Judenverfolgung unter Sabur II. Diese fiel aber in dessen viertes Regierungsjahr, welches zugleich sein viertes Lebensjahr war.

Sabur wurde nämlich schon als Säugling, nach arabischen Quellen noch im Mutterleibe, zum Könige gewählt. Es geschah dies unter Umständen, die, soweit sie uns bekannt sind, die damaligen Verhältnisse sehr verworren erscheinen lassen. Hormizd, der Vater Saburs, soll von einer anderen Frau drei Söhne hinterlassen haben. Der älteste, Adharnarse ward König; nach wenigen Wochen wegen seiner Grausamkeit abgesetzt, wurde er gleich seinen jüngeren Brüdern getötet oder unschädlich gemacht. Die Regierung führte bis zur Grossjährigkeit Saburs dessen Mutter, Ifra Hurmizd, mit dem hohen Adel[3]). Es mag daher sein, dass in den ersten Regierungsjahren Saburs Ausschreitungen gegen die jüdische Bevölkerung vorkamen. Unter den erwähnten Umständen wird es der Königin-Mutter, die im Talmud als sehr edel und judenfreundlich geschildert wird, nicht möglich gewesen sein, den fana-

gewiss, die grössere Bildung und namentlich technische Gewandtheit des Wesens sich dienstbar zu machen«. Über die Industrien, welche auf diese Weise nach dem Osten verpflanzt sind, s. Mas. II, 186.

[1]) Pessachim 54a unten. Näheres über diese Auszeichnung s. Bd. I, S. 73, Anm. 3.

[2]) Seder olam sutta, 245 nach der Zerstörung Jerusalems.

[3]) Vgl. Nöldeke zu Tabari S. 51, Anm. 3 nach Zonaras 13, 5 Johannes Antiochenus f. 178 und Zosimus 2, 27.

tischen und einflussreichen Priestern der herrschenden Religion, die bei Ausschreitungen gegen Andersgläubige stets die Hand im Spiele hatten, wirksam entgegenzutreten. Zu dieser Zeit wird auch das bittere Wort R. Josefs über die Perser gefallen sein[1]). »Diese Perser, die der Hölle verfallen sind.« Sobald aber die Königin sich in der Regierung befestigt glaubte, hörten die Judenverfolgungen jedenfalls auf. Ja, sie scheint sich beeilt zu haben, das Unrecht, das den Juden unter ihrer Regierung, aber sicherlich ohne ihre Schuld, zugefügt worden war, wieder gut zu machen. R. Josef selber (st. 323) ward noch die Genugtuung zuteil, dass er von Ifra, der Königin-Muttter, durch ein Gnadengeschenk ausgezeichnet wurde[2]).

Mit ähnlichen Auszeichnungen wurden auch andere bedacht[3]). Raba, dem Schulhaupte von Machusa, schickte sie ein Opfertier, welches dieser aus Achtung für die hohe Frau auf einer Sandbank im Meere auf frisch gefälltem Holze opfern liess[4]). Unter dem Regime dieser edlen Frau, welche die Tugend der weisen Duldung in höchstem Grade besass, hatten die der Staatsreligion nicht angehörenden Bürger keineswegs zu leiden, und es ist sehr wahrscheinlich, dass die Christen, als infolge ihrer Stellungnahme für das christliche Rom während des persisch-römischen Krieges blutige Christenverfolgungen ausbrachen, von dem Eingreifen Ifras Rettung und Schutz oder doch eine Erleichterung in ihrer traurigen Lage erhofften. — Nur an sie konnte Afraates, der persische Bischof, gedacht haben, als er seinen Gläubigen zum Tröste aus einer Reihe von Bibelversen bewies, dass Gott seine Hilfe oft auch den schwachen Händen edler Frauen anvertraut[5]).

[1]) Berachot 8b.

[2]) Baba batra 8a.

[3]) Vergl. Baba batra 10b.

[4]) Sebachim 116b.

[5]) Wright, The homilies of Aphraates the persian sage, London 1869, Homilie XIV, § 8.

Die freundliche Behandlung von seiten der Königin-Mutter und ihres Hofes musste einen umso tieferen und nachhaltigeren Eindruck auf die jüdische Bevölkerung Babyloniens machen, als sie durch die bald versteckte bald offene Verfolgung ihrer Glaubensbrüder in Palästina belehrt wurden, dass sie von den christlichen Herrschern auf dem römischen Throne nichts Gutes zu erwarten hätten. Constantin hatte sich beeilt, seine judenfeindliche Gesinnung durch entsprechende Handlungen und Gesetze[1]), mitunter auch durch harte Bedrückungen zu bekunden. An solchen hatte es zwar auch unter dessen Vorgängern nicht ganz gefehlt. Schon zur Zeit R. Jochanans (st. 279) wird von einer judenfeindlichen Verordnung berichtet, die zunächst gegen den Versöhnungstag oder gegen die übliche Bestimmung des Festkalenders — den Lebensnerv des jüdischen Volkes — gerichtet war[2]). Zur Zeit R. Seïras, dessen Blütezeit mit den Regierungsjahren Diocletians und Constantins zusammenfällt, wurden harte Gesetze gegen die Juden erlassen und ihnen das Fasten verboten[3]).

Diocletian und Constantin scheinen es besonders auf die Gelehrtenstadt Tiberias abgesehen zu haben, da sich in derselben die Verfolgungen öfter wiederholten[4]).

An diese mochte auch Levi — ein hervorragender Haggadist dieser Zeit — gedacht haben, als er in die herzbewegende Klage ausbrach: »Herr der Welt, einst hast du mir zwischen den Nächten der Unterdrückung Licht gewährt, zwischen der Nacht Ägyptens und der Babels, zwischen der Nacht Babels und der Mediens, zwischen der Nacht Mediens und der Griechenlands, zwischen der

[1]) So das Edikt, dass die Juden keine Proselyten aufnehmen dürfen (315), Codex Theodosianus LXVI T 8 § 1, vgl. Graetz Band IV, S. 333 und 335.

[2]) Chullin 101b.

[3]) Thaanith 8b; vgl. auch jerus. Talmud Rosch ha-Schana 58d.

[4]) S. jerus. T. Moëd katon 81b z. Z. R. Jirmejahs.

Nacht Griechenlands und der Edoms. Jetzt aber, da ich im Schlaf versunken bin und des Lichtes der Thora entbehre, folgt eine Nacht unmittelbar der andern[1]). Derselbe Amora berichtet uns auch, dass die Juden in Palästina zu seiner Zeit, entgegen der altrabbinischen Vorschrift der Mischna, die in Babylonien noch in Geltung war, und nach welcher die Männer recht jung, womöglich vor dem 18. Lebensjahr heiraten sollten, erst zu 30 oder 40 Jahren sich entschlossen, eine Ehe einzugehen[2]) — ein klassischer Beweis für die Ungunst und den schweren Druck der damaligen Zeit. Diese wäre auch ohne Religionsverfolgung erheblich gewesen. — Die drückende Armut, die durch den Tiefstand der landwirtschaftlichen Kultur verursacht war, die hohen, fast unerschwinglichen Abgaben und die tristen Nahrungsverhältnisse mussten auch den Bürgern der anderen Provinzen das Leben sauer gemacht haben. Die einzelnen sahen sich rettungslos den beutegierigen Beamten preisgegeben; unter Diocletian wurde es üblich, bei der Steuerschätzung die Folter anzuwenden, um von den Untertanen Geständnisse über die Höhe des Einkommens zu erpressen[3]). Immer mannigfaltiger wurden die Steuern und Abgaben, immer drückender die Lasten, die der Staat seinen Bürgern auferlegte. Unter Constantin kam zu den bereits eingeführten, hohen Kopf- und Grundsteuern, Naturalien und Frohnden, noch die lustralis collatio hinzu, eine Art Gewerbesteuer, die mit solcher Härte eingetrieben wurde, dass Eltern ihre Kinder in die Sklaverei verkaufen mussten, um sich das Geld für diese Steuer zu verschaffen[4]). Für

[1]) Schir r. z. III, 1; Bacher, Ag. pal. Am., II, 326.

[2]) Schir r. cap. 7 zu V, 14.

[3]) Otto Seek, Gesch. d. Unterg. d. ant. Welt, II, 272—276.

[4]) Das. S. 281—283. Diese wurde im Jahre 314 eingeführt; dass die Juden ihre Kinder als Pfand geben mussten, bis sie die ihnen auferlegten Steuern und Kontributionen bezahlten, wird auch im Talmud öfter erwähnt. Talm. jerus. Pesachim 31 b unten; Baba mez. 11 d. m.

die Juden, die jeden Druck doppelt zu fühlen bekamen, wurde dieser so unerträglich, dass viele von ihnen sich gezwungen sahen, dem heissgeliebten Lande der Väter den Rücken zu kehren und scharenweise nach Babylonien zu ziehen[1]), wo sie eine zweite Heimat zu finden hofften und auch fanden. Und wenn am Ende des vierten Jahrhunderts, wie Hieronymus berichtet, die Zahl der Juden in Palästina bis auf den zehnten Teil der früheren jüdischen Bevölkerung zurückgegangen ist, so ist das sicherlich zum grossen Teil auf diese Massenauswanderung nach Babylonien zurückzuführen[2]).

Und wie aus Palästina, werden wohl auch aus anderen Provinzen des römischen Reiches — wenn uns auch genauere Berichte darüber fehlen — Juden nach Persien eingewandert sein. Gleiche Ursachen werden gleiche Wirkungen hervorgerufen haben. Namentlich in Machosa müssen in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts die aus dem römischen Reiche eingewanderten Juden eine ansehnliche Zahl gebildet haben, da sie ihre eigene Synagoge hatten, welche als Synagoge der Römer bezeichnet wurde[3]).

Und es waren gewiss nicht die schlechtesten ihres Volkes, welche um ihres Gewissens willen doppelt zu leiden hatten und ihr Vaterland aufgeben mussten. Dem persischen Staate musste diese Einwanderung fremder, regsamer Elemente aber umso willkommener gewesen sein, als zu dieser Zeit die Arbeitskraft im Orient ungemein hoch stand. In dem angrenzenden Syrerlande wurde die Arbeitskraft eines Mannes (Pächters, Grundbesitzers oder Sklaven) so hoch besteuert, wie 20 Morgen Ackerland oder 5 Morgen Weinberg[4]).

---

[1]) Aboda sara 75 a Vergl. das häufig vorkommende וכל נחותא.

[2]) Hieronymus In Is. 6, 13 ad comparationem prioris multitudinis vix decima pars (Judaeorum) remaneat.

[3]) Megilla 26b בי כנישתא דיהודראי—רומאי, die Besucher richten eine Frage an Raba (starb 352).

[4]) Seek das. S. 267.

Bedürfte es noch eines weiteren Beweises, so könnten wir noch auf das Misverhältnis verweisen, das zu dieser Zeit zwischen der Höhe der Frucht- und dem Tiefstande der Fleischpreise obwaltete.

Diocletian, der, wie Mommsen nachgewiesen hat[1]), bei der Feststellung der Preise in seinem bekannten Maximaltarife von orientalischen Verhältnissen ausging, normierte den Hektoliter Weizen wahrscheinlich auf 15 Mark 60 Pfennige, das Kilogramm Fleisch aber nur auf 44 Pfennige[2]). Diese Zahlen drücken ein Missverhältnis aus, welches — wie ein moderner Forscher bemerkt — nur damit erklärt und begründet werden kann, dass viele Äcker gar nicht oder nur sehr mangelhaft bearbeitet wurden und die Weidewirtschaft eine übergrosse Ausdehnung gewonnen hatte[3]). Es wird daher zum grossen Teile auf den empfindlichen Mangel an Arbeitskräften zurückzuführen sein, wenn die Ertragsfähigkeit des Bodens in Palästina von der Zeit R. Jochanans (st. 279) bis zur Zeit R. Ammis (st. 320—340) auf die Hälfte gesunken ist[4]). Auch das Verbot der Rabbinen gegen Kleinviehzucht, welches ohne Zweifel dem Überhandnehmen der Weidewirtschaft entgegenwirken und gleich anderen rabbinischen Verordnungen dem Schutze der landwirtschaftlichen Kultur dienen sollte[5]), scheint nur wenig wirksam gewesen zu sein. Dass aber auch in Babylonien oder in manchen Gegenden Babylons schon in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts ähnliche Zustände geherrscht haben müssen, geht aus den Bemühungen Rabs hervor, Babylonien in bezug auf das Verbot

[1]) Berichte der sächs. Gesellschaft der Wissenschaften 1851, S. 52.

[2]) Seek, I, S. 380.

[3]) Seek, I, S. 383.

[4]) Baba m. 105b.

[5]) Baba k. 79b. Eine andere Massregel zum Schutze der Baumkultur משום יישוב א"י in Babylonien B. mez 101 a; hätte uns R. Jochanan den eigentlichen Grund nicht mitgeteilt, — bemerkt R. Jirmeja das. — wir wären wohl nie daraufgekommen.

der Kleinviehzucht Palästina gleichzustellen[1]). Durch die persich-römischen Kriege unter Sabur I, namentlich aber durch den siegreichen Feldzug des Carus, der, wie bereits erwähnt, mit Exportation der Bewohner Suristans nach Syrien verbunden war[2]), muss Babylonien oder einzelne Striche dieser wichtigen Grenzprovinz noch mehr entvölkert worden sein, und zur Zeit R. Josefs war in Persien das Fleisch so billig, dass man es ohne Brot zur Sättigung ass, was wieder auf die ungeheure Ausdehnung, die die Viehzucht in Persien angenommen hatte, schliessen lässt[3]).

Eine vernünftige Regierung, die sich nicht von den niederen Instinkten der Ab- und Zuneigung leiten liess, musste daher in der Einwanderung politisch ungefährlicher und arbeitsamer Menschen einen Vorteil des Staates erblicken, abgesehen von dem für einen orientalischen Staat nie zu unterschätzenden Umstand, dass der Zuwachs an Menschen auch eine Zunahme der Kopfsteuer bedeutete.

Eine weitere bedeutungsvolle Folge der unfreundlichen Behandlung der Juden von seiten des christlichen Rom war, dass die Juden aller Länder ihre Sympathien dem persichen Staate zukehrten und die in Babylonien ansässige jüdische Bevölkerung einen möglichst engen Anschluss an Persien suchte und auch fand. Nicht etwa, dass Persien, ein Rechtsstaat in modernem Sinne gewesen wäre. Nichts weniger als das. Persien war ein echter und rechter orientalischer Staat im landläufigen Sinne; ein Staat, mit all' den Fehlern, mit welchen man sich heute ungefähr die Türkei behaftet denkt.

Wenn es not tat, verstand man auch in Persien die Steuerschraube mit Strenge zu handhaben. Wurden auch nicht, wie im römischen Reiche, Folter und Peitsche gebraucht

[1]) Baba k 80a.

[2]) S. Bd. I., S. 103 und Anmerk. 2.

[3]) Erubin 29b unter פרסאי אכלו שבתקי Vergl. Toseph. das. S. 28a Stw. ובבל: דרוב בשר יש להם.

um die säumigen Steuerzahler in wirksamer Weise an ihre Steuerpflicht zu erinnern, so zwang man pflichtvergessene Steuerzahler ohne weiteres zu Sklavenarbeit, und jeder, der für den rückständigen Mitbürger die Steuer bezahlte, hatte das Recht, diesen zur Arbeit zu verhalten. Es war dies die natürliche Folge jenes persichen Grundgesetzes, nach welchem alle Untertanen des Königs Sklaven sind. »Der König (das Gesetz) sagt: »Wer die Kopfsteuer nicht bezahlt, hat demjenigen zu dienen, der diese für ihn erlegt,« lautete ein im Talmud erwähnter Gesetzesspruch[1]).

Es war dies andererseits aber auch ein sehr nützliches Gesetz gegen die arbeitsscheuen Elemente, die im vierten Jahrhundert einen grossen Teil der Bevölkerung bildeten und den arbeitenden Volksklassen zur Last fielen.

Im Gegensatze zum christlich gewordenen Rom, wo der Kaiser selbst von der Annona (Naturalsteuer), deren Druck die Dekurionen verarmen machte und den arbeitsamen Bauern von seiner ererbten Scholle trieb, alljährlich so und so viele 1000 Scheffel den Bischöfen übergab, um die Armen — nicht die Arbeitsunfähigen zu ernähren[2]), — was dann freilich dazu führte, dass man (382) ein Gesetz gegen die gesunden und kräftigen Bettler erlassen musste[3]), hat der persische Staat mit diesem Gesetze — allerdings auf allzukurzem Wege — dafür gesorgt, dass der fleissige Arbeiter nicht auch noch für die Steuer seines arbeitsfähigen aber arbeitsscheuen Mitbürgers sich abarbeiten müsse. Denn der Staat legte in der Regel alle Steuern — auch die Militärsteuer — den Kommunen nach dem Zahlenverhältnisse der arbeitsfähigen Bewohner auf[4]), und von staatswegen wurden nur wirklich erwerbs- und arbeitsunfähige Männer aus der Liste der Steuerzahler gestrichen. Die

[1]) Baba m 73 b; Jebam. 46 a.
[2]) Seeck II, S. 335.
[3]) Das. 334.
[4]) Baba b. 55 a.

Kommune konnte Einzelne, oder auch ganze Stände, wie z. B. den Gelehrtenstand, von der Kopfsteuer befreien[1]), ein Recht, wovon sie natürlich nur selten Gebrauch machte, weil dies für die anderen Steuerträger eine Mehrbelastung zur Folge hatte. Die Kopfsteuer wird übrigens nicht hoch gewesen sein. Zur Zeit des Chosrau Anôšarvân (531—78) wurde die niedrigste Taxe mit 4, die höchste mit 12 Dirham (ein pers. Dirham = 70 Pfennige) bemessen[2]). Auch die Steuerbeamten werden es nicht immer mit der Feststellung der Kopfzahl in den Städten allzu genau genommen haben. »Wenn der Kreisbeamte kam, um die Steuerkraft der Stadt festzustellen«, erzählt ein Steuerbeamter aus der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts, »da liess ich die jungen arbeitsfähigen Männer verbergen und nur alte und gebrechliche Leute auf der Gasse gehen. Der Zensor sagte dann, auf die arbeitsunfähigen Männer verweisend: »Was kann ich diesen Grauköpfen auflegen«[3])? Solche Fälle orientalischer Gemütlichkeit werden wohl auch unter Sabur II — wenn auch seltener — vorgekommen sein. Freilich revanchierte sich dann der Staat, indem er, wenn er es brauchte, nach Willkür recht tiefe Eingriffe in die Säckel seiner Bürger machte[4]). Besonders mussten die Vornehmen und Reichen sich solche Brandschatzungen gefallen lassen, und es galt geradezu als Wunder, wenn ein Günstling des Hofes mit dieser Kehrseite der persischen Hofgunst noch keine Bekanntschaft gemacht hatte. So wurde Raba als eine solche Ausnahme gepriesen; freilich nur eine Zeit lang, bis auch an ihn die Reihe kam[5]). Aber an solche Missbräuche der Herrschergewalt war man in Persien

[1]) Vergl. Baba b 8 a.

[2]) Nöldekes Übers. d. Tabari S. 246.

[3]) Sanhedrin 25 b — 26 a.

[4]) Vgl. Baba k 116 a, wo berichtet wird, dass man dem Exilarchen einen Getreidehaufen weggenommen und Chagiga 5 b.

[5]) Chagiga das.

gewöhnt, und diese konnten schon aus dem Grunde nicht als Zeichen einer judenfeindlichen Gesinnung gedeutet werden, weil in dieser Beziehung kein Unterschied gemacht wurde zwischen den Angehörigen der jüdischen- und denen der Staatsreligion. Sabur II. war, wie die anderen kräftigen Herrscher der Sassanidendynastie, ein gutmütiger Tyrann, der zwischen väterlichem Wohlwollen und naiver Grausamkeit hin und her schwankte. Auch die Rechte, die er den einzelnen Volksstämmen einräumte, scheinen, der jeweiligen Laune dieses Herrschers entsprechend, bald eingeengt, bald erweitert worden zu sein. So gewährte Sabur II. zeitweilig — namentlich in späterer Zeit — den gelehrten Häuptern des jüdischen Volkes auch die Ausübung der höchsten peinlichen Gerichtsbarkeit[1]). Ein andermal verfolgte er den angesehendsten Lehrer der Juden, Raba, der einen Sünder gezüchtigt — die Züchtigung hatte allerdings dessen Tod zur Folge — weil er die ihm eingeräumten Befugnisse überschritten[2]). Jedenfalls übten sie zu allen Zeiten die Gerichtbarkeit in allen Zivil- und in leichteren Strafsachen aus. Und was die Hauptsache war, die religiöse Freiheit, die einzige, welche die Juden zu allen Zeiten gewünscht haben, wurde von Sabur II. wie von allen Sassaniden bis auf Jezdegerd II. respektiert. An ihr Allerheiligstes wurde nicht gerührt. In den grossen, innerlich fast freien Städten und Städtegruppen wohnend, fühlten sich die Juden daher recht behaglich, und ihre Lage konnte trotz verschiedener kleiner Schikanen, ohne welche ein Leben im damaligen Persien überhaupt nicht denkbar war, den Glaubensgenossen in den römischen Provinzen als beneidenswert erscheinen. Die Juden Babyloniens waren darum auch gute Perser und hatten nur einen sehnlichen Wunsch: dass die Herrschaft Persiens sich ehestens auch

---

[1]) Sanhedrin 27 a z. Z. R. Papas.
[2]) Thaanith 24 b.

über Palästina erstreckte[1]). Es kam dieser fromme Wunsch zunächst in dem Glauben an den Sieg der persischen Waffen gegen Rom zum Ausdruck. »Quod volumus, libenter credimus«, lautet ein altes Sprichwort.

Grosse Verdienste um die freundliche Gestaltung dieses Verhältnisses der Juden zum Staate hatten sich die angesehenen Schulhäupter dieser Zeit, R. Josef und dessen Schüler Raba, durch ihr auch am Hofe gewürdigtes Bestreben erworben, die Annäherung ihres Volksstammes nach Möglichkeit zu fördern. Konnten sie auch nicht in so wichtigen religiösen Fragen, wie z. B. in der Art der Leichenbestattung, der Regierung zu Liebe von den religiösen Vorschriften abweichen, was übrigens auch von der Regierung nicht verlangt wurde, so kamen sie doch in vielen Dingen, wo eine Verletzung wichtiger Religionsgesetze vermieden werden konnte, den Wünschen der persischen Machthaber gern entgegen. So gestatteten sie den Juden die von den Magiern verlangten Kohlengefässe, welche diese bei ihrem Feuerkultus benützten, zu verabreichen[2]). Sie suchten es den strenggläubigen Juden zu ermöglichen,

[1]) Vgl. Joma 10a und Schebuoth 6b. Wenn Raba den persischen König Sabur vor dem römischen Cäsar nennt, so geschah dies durchaus nicht aus Furcht vor dem strengen Landesherrn, wie Raschi das. annimmt. Sabur II. war ein so gewaltiger Herrscher, dass man ihn mit Recht als den »Grösseren« bezeichnen konnte. Die Tradition, die Rabba b. b. Chana im Namen R. Jochanans mitteilt: »Rom werde in die Hand der Perser fallen«, (Joma das.) erschien unter keinem persischen Fürsten so glaubwürdig als unter Sabur II. In späterer Zeit wurde den Worten Rabas freilich eine andere Erklärung gegeben. Vgl. noch Sanhedrin 98b und den Ausspruch des R. Abba b. Kahana in Schir r. zu 8,9: »Wenn du im Lande Israels die Bänke mit Babyloniern gefüllt siehst, harre auf das Nahen des Messias.« Die Erklärung Bachers (Ag. d. pal. Amor. S. 482) ist gezwungen. בבליים ist die richtige Leseart. Die Palästinenser haben eben den Sieg der Babyloner als Vorstufe zur Erlösung von der römischen Bedrückung herbeigesehnt. Vgl. auch den folgenden Ausspruch R. Simon b. Jochais das.

[2]) Sanhedrin 74b.

gewisse Arbeiten am Sabbat zu verrichten, die ihnen von der Regierung zur Versorgung der Armee auferlegt wurden[1]). Sie nahmen Rücksicht auf die persischen Gesetze und suchten auch der persischen Sprache Eingang in weitere Kreise ihres Volkes zu verschaffen. R. Josef, der wie oben erwähnt, in früherer Zeit sich so abfällig über die Perser geäussert hatte, erklärte, dass man in Persien nicht aramäisch, sondern hebräisch oder persisch sprechen solle[2]). Bedenkt man, dass die aramäische Sprache bei den Juden in Babylonien zu dieser Zeit einen hohen Grad von Heiligkeit besessen, dass sie in der Synagoge wie in den Lehrsälen eine grosse Rolle gespielt, dass der Wochenabschnitt allsabbatlich in diese übersetzt wurde, die halachischen Lehren in dieser dem Volke verdolmetscht, heilige Gebete, wie das Kaddischgebet nach den Vorträgen in dieser verrichtet wurden[3]), dann wird man den Kampf der Amoräer gegen das Aramäische nicht hoch genug anschlagen. Schon durch das hohe Alter, das ihr von babylonischen Grössen zuerkannt wurde, ehrwürdig — nach Rab soll schon Adam aramäisch gesprochen haben[4]) — wurde zur höheren Bewertung derselben darauf verwiesen, dass sie in allen Teilen der Bibel, im Pentateuch, in den Propheten und in den Hagiographen Aufnahme gefunden[5]). Nach der Ansicht hervorragender Tannaim sollen die Juden nur darum nach Babylonien geführt worden sein, weil daselbst aramäisch gesprochen wurde[6]). Und nun der Affront gegen diese Sprache! Wohl wurde in Palästina schon um ein Jahrhundert früher der Kampf gegen den ostaramäischen Dialekt, den Schwesterdialekt des in Babylonien gesprochenen

[1]) Sabbat 147b.
[2]) Sotah 49b.
[3]) Sanh. 49a.
[4]) Sanhedrin 38b.
[5]) Jerus. Sotah VII Anf. Genes. r. c. 74.
[6]) Pessachim 87b.

Westaramäischen, eröffnet und auch gegen den letzteren hat eigentlich schon R. Juda, das erste Schulhaupt Pumbeditas und Lehrer R. Josefs, den Kampf insofern aufgenommen, als er sich gegen dessen weitere Verwendung im Kultus ausgesprochen[1]). Aber bei diesem, wie bei den Gelehrten Palästinas mag ein anderes, schwer wiegendes Motiv wirksam gewesen sein: die Abwehr gegen das aufstrebende Christentum. Dieses Motiv ist sehr naheliegend. Die ersten Schlachten, die die junge Kirche geschlagen, die ersten Siege, die sie erfochten und die ersten Eroberungen, die sie in den jüdischen Gemeinden gemacht, sind den Reden, die in aramäischer Sprache gehalten, und den aramäischen Schriften zuzuschreiben, die sie in die Welt geschickt. Aramäisch war die Sprache der Apostel, das aramäische »Marán athá« war das Losungswort der Christen, welches selbst unter den griechischen Bewohnern Kleinasiens von Mund zu Munde ging[2]), aramäisch war ihre Bibel, aramäisch waren ihre Hymnen und Gesänge. In Babylonien wurde die christliche Lehre von Edessa aus, dieser aramäisch-christlichen Zentrale des Ostens, fast ausschliesslich in dieser Sprache verbreitet[3]). Und hatte diese im Lande der nationalen Feuerreligion auch lange nicht eine so ausgedehnte Verbreitung gefunden wie in Palästina, so mag doch auch für das babylonische Schulhaupt das, wenn auch langsame Eindringen der Christenbekehrung[4]),

---

[1]) Sota 49 b Baba k. 83, Gittin 58, Sabbat 12 b.

[2]) Neubauer in Magyar Zsidó-Szemle S. 346—347.

[3]) »Von hier (Edessa) aus ist die syrische christliche Übersetzungsliteratur ausgegangen, und so ist das vom Griechischen als Kultursprache zurückgedrängte Syrische eine Kultur- und Literatursprache geworden.» Harnack, Mission und Ausbreitung d. Christentums in den ersten 3 Jahrh., S. 441.

[4]) »Ich freue mich — schreibt Konstantin an König Sabur (Vita Const. VII, 13) — da ich vernehme, dass auch in Persien durchweg die angesehensten Orte durch die Anwesenheit von Christen geziert

der eigentliche Grund gewesen sein, den Wert der aramäischen Sprache vor der jüdischen Bevölkerung herabzusetzen und gegen deren weiteres Vordringen im öffentlichen Gottesdienste einen Riegel vorzuschieben. Auch das von diesem angegebene Motiv: »Die Engel verständen nicht aramäisch«[1]) lässt die tiefere Ursache mit ziemlicher Klarheit durchschimmern. R. Juda war übrigens im Verkehrsleben der persischen Sprache nicht holder als den anderen und wollte, dass man sich der hebräischen Sprache oder »der Sprache der Weisen« bediene[2]). Bei R. Josef, dem Freunde u. Pfleger der aramäischen Bibelübersetzungen[3]), ist die direkte Begünstigung der persichen Sprache auf Kosten der aramäischen sicherlich auf das ebenso kluge wie staatsfreundliche Bestreben zurückzuführen, auch damit das Einverständnis zwischen der jüdischen und persischen Bevölkerung zu fördern und das Band, welches zwischen diesen beiden Volksstämmen bestand, noch enger zu knüpfen.

Ob und in welchem Masse es den Gelehrten gelungen ist, die aramäische zurückzudrängen und die persische Sprache in das Leben des Volkes einzuführen, lässt sich bei den spärlichen Überlieferungen über das Volksleben nicht mehr mit Bestimmtheit ermitteln. In der Synagoge, die ganz unter ihrer Herrschaft stand, hatten ihre antiaramäische Neigung zur Folge, dass die Aramäisierung der Gebete keine weiteren Fortschritte machte. Die wenigen, aus älterer Zeit überkommenen aramäischen Gebetstücke rühren — mit Ausnahme des Kaddischgebetes und vielleicht der aramäischen Übersetzung der Keduscha im Schlussgebete[4]),

sind.« Vgl. Harnack das. 443 und 442 Assemani, Bibl. orient., III, 611; Eusebius Praepar. VI, 10, 46.

[1]) Sabbat 12 b.

[2]) Kidduschin 70 a, b.

[3]) Über R. Josefs Verhältnis zu den aram. Bibelübersetzungen s. weiter unten.

[4]) Sotah 49 a; die קדושה דסידרא scheint wie das Kaddischgebet nach dem Vortrage aramäisch gesprochen worden zu sein.

welches nach den öffentlichen Vorträgen verrichtet wurde — aus nachtalmudischer Zeit her oder haben den Charakter der Öffentlichkeit durch Einführung in den Synagogenritus nie erlangt[1]). In Palästina kam die antiaramäische Strömung auch bei den öffentlichen Vorträgen insofern zum Ausdrucke, als namentlich in den rhetorischen Homilien der späteren Zeit das vulgäre Aramäisch gemieden und durch das Hebräische ersetzt wurde[2]). Dieses schon von Zunz hervorgehobene Merkmal der jüngeren Midraschliteratur ist weder auf die literarische Reproduktion der ursprünglich in aramäischer Sprache gehaltenen Vorträge — warum nur die späteren und warum nicht in der Sprache der Targume? — noch auf den Einfluss der spätgriechischen Rhetorenschule zurückzuführen[3]), sondern einzig und allein auf die Abneigung der jüdischen Lehrer und Prediger gegen die früher so beliebte aramäische Volkssprache, welche wahrscheinlich in dem Masse an Tiefe noch zunahm, als das Christentum an Verbreitung gewann. Auch der Umstand, dass wir manchen äusseren poetischen Formen, die unverkennbar syrischen Ursprunges sind, wie z. B. der Einfassung der einzelnen Strophen mit den Worten eines Bibelverses, dem sogenannten »Riegel«[4]), die in ähnlicher Form bei den Syrern schon in den Kallagebeten des vierten Jahrhunderts nachweisbar[5]), oder dem Akrostichon, der

[1]) Vergl. die von Zunz, Literaturgeschichte der synagogalen Poesie (Berlin 1865), S. 18—21 angeführten Gebetstücke.

[2]) Vgl. Bacher, Agada der palästinens. Amoräer, Bd. III, S. 513. Nicht nur der Gottesname wird mit der biblischen Form bezeichnet, sondern auch Personennamen werden hebräisiert, wie ארמוני statt סמוקא S. das.

[3]) Die erste Ansicht vertritt Bacher daselbst, die letztere Epstein, von Bacher das. angeführt. —

[4]) Vgl. Zunz, Literaturgeschichte der synagogalen Poesie, S. 24. ירושׁ. griechisch δρόμος genannt (Riegel oder Balken).

[5]) Barhebräus sagt in einer von Josef Simon Assemani mitgeteilten Stelle, »dass Isaak und ein gewisser Baläus (370—431) eine

bekannten Kunstform, den Namen des Dichters in den Anfangsbuchstaben der Verse zu verschlingen, die wir schon bei Ephräm Syrus finden[1]), bei den jüdischen Dichtern erst im achten und neunten Jahrhundert begegnen, kann, wenn man den regen Verkehr der babylonischen Juden mit den aramäischen Gelehrten in Betracht zieht, nur mit der feindlichen Haltung der Synagoge der aramäischen Sprache und Literatur gegenüber erklärt werden. Diese scheint auch auf die Abfassung der in Babylonien gebrauchten Amulette (Kamea) gegen böse Geister einen unverkennbaren Einfluss geübt zu haben.

Eine in Babylonien aufgefundene, aramäische Kamea aus späterer Zeit bezeichnet in hebräischer Sprache die bösen Geister und die Zaubereien, vor welchen diese beschützen solle, was offenbar, wie schon Layard bemerkt, mit Rücksicht auf die oben angeführte Begründung[2]) R. Judas für die antiaramäische Verordnung geschah.

Weniger erfolgreich als in der Synagoge war dieser Kampf im täglichen Verkehre, im Leben. Eine Sprache, die seit Jahrhunderten Volkssprache gewesen, lässt sich weder mit frommen Wünschen noch mit Anordnungen sobald aus der Welt schaffen. Ehe- und Kaufverträge wie Urkunden aller Art wurden nach wie vor aramäisch geschrieben. Vereinzelt kamen zwar auch persische Akten-

grosse Anzahl von Lobgesängen auf Versikel aus dem Psalter gebaut.« Auf die erste Hälfte des Psalmverses folgt nämlich die erste Strophe, auf die andere Hälfte die zweite. Vgl. Bickell, ausgew. Gedichte der syr. Kirchenväter, Kempten, 1872, S. 68 und 104. Ähnlich zahlreiche Jozeroth im Morgengebete des Versöhnungstages So: רוממו ובכן u. ψ 99, 5 . . . מי ובכן u. Jeremias 10, 7. u. a.

[1]) Wir müssen daher keineswegs mit Geiger annehmen, dass uns die akrostichontischen hebräisch-religiösen Lieder aus der vorkalirischen Zeit verloren gegangen sind (Geiger, Sal. Gabirol und seine Dichtungen, S. 16 und 17).

[2]) Layard, Nineveh und Babylon, übersetzt von I. Th. Zenker, Lpz., S. 396 Anm.

stücke vor jüdische Richter, aber es waren nur Ausnahmen, und es ist bezeichnend, dass in diesen Fällen die Schriftstücke von nichtjüdischen Persern verdolmetscht werden mussten, um ein Eingreifen der jüdischen Gerichte zu ermöglichen[1]). Weder die Richter noch deren Schreiber waren der persischen Sprache mächtig. Immerhin bedeutete es aber schon einen gewaltigen Fortschritt, dass persisch geschriebene Dokumente als vollwertig angesehen und den seit Jahrhunderten üblichen gleichgestellt wurden[2]). Als Fortschritt nach dieser Richtung kann es auch bezeichnet werden, dass in dieser Zeit auch auf das persische Gesetz weit mehr Rücksicht genommen wurde als in früheren Zeiten[3]).

Dass dieses jedenfalls kluge, den Zeitverhältnissen sehr angemessene Verhalten der jüdischen Gelehrten dem königlichen Hofe, der unter Sabur II in Seleukia, in der nächsten Nähe des jüdischen Zentrums, seinen Sitz hatte, nicht unbekannt blieb, beweisen schon die bereits erwähnten Auszeichnungen, die den Gelehrten von der Regierung zuteil geworden[4]). Es unterliegt keinem Zweifel, dass diese nicht nur für die betreffenden Gelehrten, sondern für den ganzen Gelehrtenstand von grossem moralischen Werte waren. Ob sie in Geldgeschenken oder in der Erlaubnis bestand, sich den Königsnamen beizulegen, jedenfalls hatten sie den Effekt, dass durch dieselben das Ansehen der Gelehrten bei dem jüdischen Volke gewaltig in die Höhe getrieben wurde.

Die Schulhäupter waren nicht nur nominell[5]), sondern

[1]) Gittin 19 b.

[2]) Vgl. das. und Gittin 11 a die Aussprüche Rabas und R. Papas,

[3]) Vgl. den Ausspruch Rabbas in Baba bathra 55 a; Baba m 62 a und b, wo R. Safra, Josef, Abaji, Rabina und R. Aschi ihre Vertrautheit mit den Landesgesetzen bekunden und Baba m 71 b und 73 b.

[4]) Vergl. Baba b 8 a, 10 b; Thaanith 24 b; Nidda 20 b und Sebachim 116 b.

[5]) Die Gelehrten werden Könige genannt Sabbath 156 a Git-

tatsächlich die Herrscher des jüdischen Volkes, und der Gelehrtenstand bildete einen mächtigen Adel mit allen Rechten und Privilegien eines solchen. Gleich den Adeligen und katholischen Bischöfen im Mittelalter hatten sie das Recht, ihren Unterhändlern Pässe auszustellen, eine Art von Freibriefen, welche deren Vorzeiger von allen Markt- und Zollgebühren befreite[1]). Auch sonst wurden die Privilegien, die die Gelehrten schon früher besessen, in dieser Zeit erweitert. Selbst das Grundprinzip der Gleichheit vor dem Gerichte wurde insofern durchbrochen, als den Gelehrten der Vortritt vor anderen Prozessparteien eingeräumt wurde[2]). Es ist das charakteristischste Merkmal der Geschichte der babylonischen Juden im vierten Jahrhundert, dass die Würde des Exilarchates immer mehr und mehr in den Hintergrund tritt und in dem gleichen Masse an Bedeutung verliert, als die des obersten Schulhauptes an solcher zunimmt. Schon zur Zeit R. Nachmans (st. 320) appelliert man vom Exilarchen an diesen, wie an eine höhere Instanz[3]). Die Bestimmungen des Festkalenders, die in früheren Zeiten von Palästina an das Exilarchat übermittelt wurden — eine wichtige Prärogative des Exilarchen — werden nunmehr dem Schulhaupte Raba mitgeteilt[4]). In dem letzten Viertel dieses Jahrhunderts führt das Schulhaupt R. Aschi auch den Titel »Rabbana«[5]), der früher nur Exilsfürsten beigelegt wurde. Demselben wird ein Einfluss zugeschrieben, wie ihn seit den grössten Patriarchen Palästinas, dem Mischnaredaktor R. Juda, kein Israelit besessen und bei dem Nach-

tin 62 a. Ihre Funktion wird mit מלך bezeichnet. Als R. Aschi zur Erklärung einer Mischna über die Könige Israels gelangte, sagte er: »Morgen werden wir den Vortrag mit der Besprechung unserer Kollegen eröffnen.« Sanhedrin 102 b.

[1]) Nedarim 62 b; Baba b 22 a.

[2]) Das.

[3]) Baba K 58 b.

[4]) Sanhedrin. 12 a.

[5]) Kethubbot 22 a.

folger Saburs, bei Jesdegerd, erscheint in Vertretung der Juden nicht der Exilarch, sondern eine Abordnung der Hochschulen zur Huldigung[1]). Die Exilarchen führen nunmehr ein Schattenleben, und wenn ihrer im Talmud gedacht wird, so geschieht es, um von den rituellen Anordnungen zu sprechen, welche die Gelehrten in den Besitztümern der Scheinfürsten trafen[2]). Und die Gelehrten verstanden es, sich auch im Besitze dieser Macht zu behaupten. An der Spitze der Gemeinden, der Gerichtshöfe, der Synagogen standen einstige Schüler der Hochschulen. Ihr Wort war massgebend in der Gemeindeversammlung wie in der Synagoge. Und hatte sich auch um den Gelehrtenstand, wie um jeden Stand, der die Macht längere Zeit in der Hand hält, ein gewisser Hass angesammelt, welchem einzelne, wie z. B. der Arzt Manjome[3]), auch in mehr oder weniger scharfen Worten Ausdruck verliehen, offen wagten es nur die wenigsten gegen die Gelehrten aufzutreten. Und auch diese wenigen wandten sich mit ihren religiösen Fragen an die von ihnen angefeindeten Gesetzeslehrer. Wissen bedeutete in Babylonien dazumal Macht und Einfluss. Die Persönlichkeit der Schulhäupter hatte darum für die jüdische Bevölkerung Babyloniens eine ganz andere Bedeutung, als wir sie uns vorzustellen gewöhnt sind.

Dies müssen wir in Erwägung ziehen, ehe wir daran gehen, das Leben der Schulen und deren Häupter darzustellen.

---

[1]) Kethubbot 61 a.

[2]) Vgl. Sabbath 115 b; Erubin 26 a; Moëd k. 12 Pessachim 40.

[3]) Sanhedrin 99 b; Sabbath 133 b.

(Fortsetzung folgt.)

Leontin und andere Namen in den מעמים של חומש

(Cod. Paris 358).

Kabbala bei den deutschen Juden in früheren Zeiten.

Von **A. Epstein.**

Der Verfasser der מעמים של חומש, Deutungen zur Bibel, hiess Salomo und war ein Schüler, des Samuel he-Chassid aus Speyer. Er lebte somit in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Er zitiert den Kommentar und mündliche Erklärungen seines Lehrers, ferner Abraham, Leontin und auch andere Namen. In betreff Abrahams erklärte ich mich dahin, dass unter ihm der ältere Sohn Samuels zu verstehen sei (MS. 41, 477), und in Leontin sah ich einen unbekannten Zeitgenossen des Verfassers (das.).

Vor kurzer Zeit schrieb nun Herr Israel Lévi über den Pariser Kodex, und gelangte zu anderen Resultaten, welche von Bedeutung für die Literaturgeschichte der Juden in Deutschland sein könnten. Ich will hier die Behauptungen Lévis einer Untersuchung unterziehen. Herr Lévi behauptet (R. É. J. 49, 231 ff.), dass Leontin in den מעמים של חומש Leontin, der Lehrer des R. Gerschom Meor ha-Golah, und dass Abraham der Sohn desselben gewesen wären. Es lägen uns somit in den מעמים של חומש exegetische Arbeiten europäischer Gelehrten aus dem 10. Jahrhunderte vor, von denen wir bis jetzt keine Ahnung hatten. Zur Begründung seiner Behauptung reproduziert Herr Lévi die im Namen Leontins gebrachten Erklärungen und sagt S. 238: »Qu'il s'agisse dans tous ces passages de Léontin, alias Juda Hacohen, c'est ce que, jusqu'à preuve du contraire, on ne saurait mettre en doute, encore que, dans l'état de nos connaissances, le caractère de son exégèse fasse plutôt penser au

XII ou au XIIe siècle. Pour qu'il en fût autrement, il faudrait de toute necessité qu'on decouvrît un autre auteur de ce nom et l'on n'en a jamais rencontré jusqu'ici..... Que si, au contraire, notre Léontin était un homonyme du XIIIe siècle, comme le prétend M. Epstein, quelle extraordinaire coïncidence qu'il fût designé lui aussi sous son nom »profaine« !

Die Gründe, welche Herr Lévi für Leontin, den Lehrer R. Gerschoms, anführt, sind nicht stichhaltig. Auch wenn die Literaturgeschichte uns keinen anderen Gelehrten namens Leontin überliefert hätte, hätten wir noch immer nicht das Recht, in den טעמים של חומש den Lehrer R. Gerschoms zu suchen. Aber Leontin ist kein alleinstehender Name des Lehrers R. Gerschoms. Dieser Name existierte in verschiedenen Formen lange vor und lange nach dem Lehrer R. Gerschoms. לוינטי kommt schon in Jeruschalmi (s. Frankel, Introductio s. v.), und in Inschriften vor (Zunz, Gesammelte Schriften II, 8). R. Gerschom Meor ha-Golah beantwortet die Anfrage eines ר' ליאן [1]) (תשובות חכמי צרפת Nr. 95, vgl. Müller, Einleitung, S. XXXVII), und ein ר' ליאן schrieb einen Zusatz zu Raschi (Berliner, זכור לאברהם S. 188). R. S. B. M. nennt Eliëser b. Nathan חתן לרבינו ליאונטין (R. A. B. N. folio 143, vgl. Rapoport, Zusätze zur Biographie des R. Nathan, Anm. 46), und es gab auch einen Paitan ליאונטי (Zunz, Litg. 174, und Rapoport, אגרות שיר S. 180). Ephraim b. Jakob hatte einen Verwandten namens ליאונטין (Resp. Meïr Rothenburg, ed Lemberg, N. 319, vgl. Gross, MS. 34, 306), und ein Leontin aus Mühlhausen war Schreiber von Thorarollen (Maimoniot zu ספר תורה VI, 7, vgl. Zunz, Ges. Schr. II, 33). Der Name Leontin gehört also nicht zu den Seltenheiten und es darf nicht als »extraordinaire coïncidence« ange-

[1]) In der jüdischen Litteratur kommen abwechselnd ליאונטי, ליאון und ליאונטין für eine und dieselbe Person vor. Der Lehrer R. Gerschoms wird von seinem Schüler ליאון (Resp. Meïr Rothenburg, ed. Prag, N. 264) genannt, bei anderen Autoren heisst er ליאונטין oder ליאונטי.

sehen werden, wenn im XII. Jahrhundert einem Juda der Name Leontin beigelegt wurde[1]).

Es ist nicht nur zulässig, sondern absolut notwendig, in den טעמים של חומש einen späteren Leontin zu suchen. Der Lehrer R. Gerschoms kann dort aus verschiedenen Gründen nicht gemeint sein.

[1]) Man darf wohl nicht mit Lévi (S. 232) aus dem Namen Leontin schliessen, dass der Lehrer R. Gerschoms aus Frankreich nach Mainz eingewandert sei. Zunächst muss berücksichtigt werden, dass die Juden am Rhein französisch sprachen (Güdemann, Erziehungswesen I, 273). Dann kommt der Name in Italien und Deutschland eher vor, als in Frankreich. Auch die französische Abstammung seines Schülers, des R. Gerschom Meor ha-Golah, ist nicht sicher. Man beruft sich dabei auf die einzige und unsichere Quelle in Resp. S. Luria N. 29. Dort heisst es nämlich: ומהם קבלו רי גרשום ממיץ. Aber die dort mitgeteilte Relation ist sehr verderbt, und ממיץ scheint aus ממינץ oder ממנץ verschrieben zu sein. Mainz führte unter anderen Namen auch den Namen Mentz (s. Osterley, Historisch-geographisches Wörterbuch s. v.). Die Stadt wird daher in einem Responsum des Juda ha-Kohen מענץ genannt (Resp. Meïr Rothenburg, ed. Prag, N. 899), und die Form מינץ hat sich in dem Familiennamen מינץ erhalten. מענץ ist im Wormser Memorbuche zu מעץ geworden (s. meine Familie Lurie, S. 53), und so ist wahrscheinlich bei S. Luria ממינץ oder ממנץ zu ממיץ geworden. Sicher ist nur, dass Leontin und Gerschom in Mainz gelebt und gewirkt haben. Wenn aber Herr Lévi (S. 232, Anm.) sagt: »M. A. Epstein affirme même sans autre explication (Jüdische Altertümer von Worms, p. 3) qu'il était originaire de Spire«, so beruht dies auf einem Misverständnisse. Ich sagte nirgends, dass Leontin ein Speyerer gewesen wäre, und k o n n t e auch so etwas nicht behaupten. Ich wies nämlich nach, dass die jüdische Gemeinde in Speyer erst 1084 entstanden sei; daher war es mir auch unmöglich, Leontin, der dem X. Jahrhundert angehörte, nach Speyer zu versetzen. Vielmehr schrieb ich in der von Lévi zitierten Arbeit: »In M a i n z wurden die ersten Hochschulen gegründet, Talmudkommentare und Liturgien verfasst. Die Männer, welche dies in Mainz bewirkten — die Kalonymiden, Juda ben Meïr, genannt Leontin, dessen Schüler Gerschom . . . .« Jünger ist die Kultur Worms' . . . noch später tritt Speyer in der Literaturgeschichte auf . . . (MS. 40, 510, Separatabdruck S. 3). Man sieht, es fiel mir nicht im entferntesten ein, Leontin, den Lehrer R. Gerschoms, als Speyerer zu betrachten. Und dennoch macht mir Herr Lévi bei einer unbegründeten Behauptung den Vorwurf einer unverzeihlichen Inkonsequenz!

Die gekünstelten Deuteleien Leontins verraten sich auf den ersten Blick als Produkte der Speyerer Schule im XII. Jahrhundert. Leontin verwendet für seine Deutungen Mittel, die bis tief ins XII. Jahrhundert hinein ungebräuchlich waren. Wohl waren auch früher die Gematria[1]) und die Permutation der Buchstaben[2]) bekannt. Sie wurden aber nur äusserst selten, und gewöhnlich nur bei einem einzigen Worte angewendet. Im XII. Jahrhundert wurden die Umrechnungen und Umwandlungen die beliebtesten Mittel der Exegese, oder besser der Deutungen. Besonders eifrig bediente man sich dieser Mittel in der Speyerer Schule. Nicht nur einzelne Wörter, sondern ganze Sätze und Verse wurden berechnet und danach gedeutet. Auch wurde die Gematria mit der Permutation kombiniert, und zwar so, dass die stellvertretenden Buchstaben berechnet wurden. Solcher Mittel bedienten sich die Alten nicht[3]). Erst im

[1]) Über Gematria s. Kerem Chemed IX, 81. Über Gematria in den Talmuden, s. El. Milsahagi, ראבי״ה fol. 20, Kohut s. v. נימטריא, und Waldberg דרכי השינויים S. 20a. Gelegentlich sei bemerkt, dass in Bereschit r. c. XXVI, 16 die Bemerkung sich findet, dass בשנם mit משה gleichwertig sei. Dasselbe kommt auch in Chullin 139b vor und wird von Leontin benützt, s. Lévi, S. 234, n. 6.

[2]) Über die אתב״ש-Permutation in der älteren Literatur, s. Kohut s. v. und Waldberg ibid. S. 3b und 9b.

[3]) Ich finde in den Talmuden und Midraschim keine Permutation, welche mit der Gematria kombiniert wäre. Im Jeruschalmi Sabbat VII, 2 hat wohl der Buchstabe ה in אלה den Wert von acht, als ob er ein ח wäre. Dies geschieht aber nicht auf Grund irgend einer Permutation, sondern auf Grund der lautlichen und schriftlichen Ähnlichkeit beider Buchstaben, wie im Jeruschalmi deutlich bemerkt wird: לא מתמנעין רבנן דרשין בין ה״א לחית. Auch die Aussage des R. Meir in Menachot 43b: חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום שנא׳ ועתה ישראל מה ד׳ אלהיך שואל מעמך, auch diese beruht nicht auf einer אתב״ש-Permutation der Buchstaben מה (יצ = 100), wie manche Erklärer behaupten (s. Waldberg ibid. S. 74b), sondern auf der lautlichen Ähnlichkeit des Wortes מה mit מאה. In Tanchuma, ed. Mantua, Ende קרח, wird dazu richtig bemerkt קרי ביה מאה. So auch in Seder R. Amram zu Anfang.

XII. Jahrhundert wird diese Methode die vorherrschende in Speyer bei Samuel he-Chassid[1]), bei seinem Sohne Jehuda he-Chassid[2]) und dann bei Eleasar Rokeach, dem Schüler Jehudas.[3]) In diese Schule gehören auch die Deutungen Leontins in den טעמים של חומש. Herrn Lévi entging diese Tatsache nicht, und er giebt zu, dass die Exegese Leontins in das XII. oder XIII. Jahrhundert gehört (p. 238). Und doch fand er es möglich, die Spielereien Leontins dem Lehrer R. Gerschoms zuzuschreiben!

Wenn der berühmte Lehrer R. Gerschoms[4]) einen Kommentar oder Bemerkungen zu den heiligen Schriften

---

[1]) Als Beispiele folgen hier und in den nächsten zwei Anmerkungen einige markante Stellen aus der einschlägigen Literatur. ויהי לשבעת הימים (Gen. VII, 10) לשבעת הימים בנימ' לימי אבל (l. האבל) משותלח . . . . . לדברי האומר בתשרי בא קיצם לפני הב"ה: קץ כל בשר בא . . . בנימ' בתשרי בא (ibid. VI, 13) לפני טעמים של חומש Abschrift in meinem Besitze fol. 2a). והרי שמואל החסיד היה אומר אבינו סלכנו חטאנו לפניך עולה בנימ' ר' עקיבה יסדו בעון שאומר במה (s. ha-Goren IV, 92). אדע (Gen. XV, 8) נגזרה נזירה על בניו ד' מאות שנה. במה באתב"ש שי"צ ט"ש"ח) והן ד' מאות 2b, dasselbe in בעל הטורים zur Stelle, ohne Samuel zu nennen).

[2]) ישאר אך נח (Gen. VII, 23) נמצא בשם ר' יהורה החסיד מכאן רמז לעוג שפלט מן המבול, א"ך ניח עולה בנימטריא עוג (Tossaphot zur Stelle) כל הפסוק החדש הזה לכם (Ex. XI, 2) עולה בנימ' אין (ראין l.) חידושה של לבנה פחותה מכ"ט יום ומחצה ושתי (וב' l.) ידות שעה ועי"ב חלקים (ס' נימטריאות לר"י חסיד Ms. in meinem Besitze fol. 23a). Die Buchstaben des Verses ergeben die Zahl 2608, ebenso der Satz . . . . ראין חידושה bei meiner Emendation. יהגה (Ps. I, 2) באתב"ש (ס' נימטריאות folio 3a) מצר"ף בנימ' ירדהר. Über eine sonderbare Kombination von Gematria und Permutation bei Jehuda he-Chassid und inden טעמים של חומש, s. weiter.

[3]) מועדי ה' אשר תקראו אתם מקראי קודש (Lev. XXIII, 37), בנימ' זה ליסד על חולו של מועד שאסור [בו] בעשיית מלאכה (מלאכות l.) (Rokeach N. 307). Der Vers beträgt 2560, so auch die Worte . . . זה ליסד nach meiner Verbesserung. אתב"ש בשם של ר' אותיות מצפץ בנימ' ברחמים (Rokeach N. 200).

[4]) R. Gerschom bezeugt, dass er den grössten Teil seines talmudischen Wissens seinem Lehrer Leon zu verdanken habe, und gibt ihm in einem streitigen Falle den Vorzug vor den babylonischen Schulen (Resp. Meïr Rothenburg, N. 264).

schrieben hätte, so müssten Spuren von ihnen hier und dort sich erhalten haben. Wie kommt es, dass der Kommentar Leontins erst nach etwa 200 Jahren in den טעמים של חומש plötzlich auftaucht, um dann für immer wieder zu verschwinden? Von irgend einer exegetischen Tätigkeit Leontins hat sich nämlich auch nicht die leiseste Spur erhalten. Sollte aber der Zufall dem Verfasser der טעמים של חומש ein altes, sonst ungekanntes Werk in die Hände gespielt haben, so hätte er es gewiss nicht unterlassen, bei der Anführung der Deutungen aus dem Werke darauf aufmerksam zu machen und zu sagen, er schöpfe aus dem Werke Leontins, des berühmten Lehrers des berühmten R. Gerschom Meor ha-Golah. Das alles vermissen wir aber in den טעמים של חומש.

Der Verfasser der טעמים של חומש zitiert vielmehr Leontin, wie man einen bekannten Zeitgenossen zitiert. Leontin wird folgendermassen angeführt: ור' ליאונטין אומר = und R. Leontin sagt (bei Lévi Nr. 1); ור' ליאונטין אמר = und R. Leontin sagte (Nr. 2); ור' ליאונטין מפרש = und R. Leontin erklärt (Nr. 3); ור' אברהם ור' ליאונטין אומרים = und R. Abraham und R. Leontin sagen (Nr. 4); עד הנה פי' ר' ליאונטין = bis hierher erklärte R. Leontin (Nr. 5); ור' ליאונטין פי' בענין אחר = R. Leontin erklärte es anders (Nr. 6, die Worte ור' ליאונטין . . . . . sind bei Lévi ausgefallen); מפי ר' ליאונטין = aus dem Munde R. Leontins (Nr. 7); פי' ר' ליאונטין = R. Leontin erklärte (Nr. 8); ונשאל לפני ר' ליאונטין = und es wurde bei R. Leontin angefragt (Nr. 9). So führt man einen Zeitgenossen an, nicht aber einen Schriftsteller, der vor etwa 200 Jahren gelebt hat. מפי ר' ליאונטין neben ר' ליאונטין אומר stellt es ausser Zweifel, dass der Verfasser mit Leontin persönlich verkehrte.

Wer in Leontin in den טעמים של חומש stecken mag, lässt sich nicht mit Sicherheit ermitteln. In der zweiten Hälfte des XII. Jahrhunderts gab es in der Rheingegend mehrere Gelehrte namens Jehuda, und sie können damals

den Namen Leontin geführt haben, wie später dem Namen Jehuda der profane Name Löb (Löw) beigegeben wurde[1]). Ich vermute in Leontin Jehuda he-Chassid, den Sohn Samuels. Wohl wird dieser einmal יהודה בנו genannt; das schliesst aber nicht aus, dass Jehuda he-Chassid in allen anderen Fällen Leontin genannt wurde. Einen analogen Fall bietet uns Sepher Pardes. Jehuda ben Meïr ha-Kohen wird dort gewöhnlich Jehuda genannt, an einer Stelle aber (Pardes, ed. Warschau, Nr. 200) heisst er רבינו ליאונטי הכהן. Ebenso kann Jehuda he-Chassid in den טעמים של חומש einmal Jehuda und dann Leontin genannt werden. Für Jehuda he-Chassid sprechen manche Umstände. Die scharfsinnigen und weitläufigen Deutungen Leontins mittelst des Zahlenwertes der Buchstaben (Gematria) sind ganz im Geiste des Jehuda he-Chassid. Auch finde ich eine Deutung Leontins bei Eleasar Rokeach wieder, der in der Mystik und in der Exegese der Anspielungen ein treuer Schüler des Jehuda he-Chassid war. Eleasar bemerkt dabei ausdrücklich, dass er die Bemerkung von Jehuda habe. Ich lasse die Stelle aus Eleasar Rokeach und aus den טעמים של חומש nebeneinander folgen, um ihre Identität darzutun:

טעמים של חומש	Eleazar Rokeach
אל יצא איש ממקומו (Ex. XVI, 29), ממקומו (ממקמו l.) כתוב, ובגימ' זהו אלפים אמה (l. והם אלפיים אמות) ור' ליאונטי מפר' דאם תשיב משבת (Jes. 58, 13) ת' דתשיב באתב"ש אלפים, זה מוציא מתשיב אלפים אמה למזרח,	תשיב (Jes. 58, 13) באי"ת ב"ש אבט"ש. וכך תדריש: ת' באתב"ש א', ת' פעמים א' הרי ת' אמה. ש' באתב"ש ב' ש' פעמים ב' הרי ת"ר אמה. י' באתב"ש ט', הרי י"ם (י' פעמים) ט' ת' אמה. ב' באתב"ש ש' ב"פ (ב' פעמים) ש' הרי ת"ר אמה. נמצא ס"ה (סך הכל) אלפים אמה וזה מצד אחד מהעיר. ועוד דרוש משבת באתב"ש מבשא (יבשא l.) ט' באתב"ש י', י"ם ט' הרי ת' אמה. ש' באתב"ש ב', ש' פעמים ב' הרי ת"ר אמה. ב' באתב"ש ש' ב"ם ש' הרי ת"ר אמה.

[1]) Vgl. Steinschneider Ms. 49, 300.

ומשבת אלפים אמה ת' באתב"ש א', הרי ת' אמה. ס"ה אלפים אמה. למערב. והוא הדין תשיב זהו מצד שני לעיר. החסיד. לצפון ומשבת לדרום. (RÉJ. p. 235).

(פירוש על הסמרות, Warschau, 1875, S. 18).

Die Stelle in den מעמים של חמש ist defekt und sehr verderbt, daher wusste Herr Lévi nicht, was mit ihr anzufangen[1]) sei. Durch den Text Eleasars lässt sie sich ergänzen, verbessern und erklären. Nun bringt der Verfasser der מעמים של חומש im Namen Leontins, was Eleasar im Namen des (Jehuda) he-Chassid bringt. Ich vermute daher, dass unter Leontin Jehuda he-Chassid gemeint sei. Die Berechnung ist eine sehr gekünstelte: die Buchstaben werden permutiert (אתב"ש), berechnet (גימטריא) und dann miteinander multipliziert. Es ist sehr unwahrscheinlich, das zwei Personen auf einen solchen Einfall gekommen wären. Jedenfalls ist diese Berechnung ein Produkt der Speyerer Schule[2]) und man darf so etwas nicht Leontin, dem Lehrer Gerschoms, zutrauen.

Wie wir oben sahen, erscheint Leontin in den מעמים של חומש einmal an der Seite eines Abraham. Abraham wird in jenem Werke noch zweimal erwähnt und zwar: כל זה הפרשה דרש ר' אברהם = über diesen ganzen Abschnitt predigte R. Abraham (74 b, RÉJ. S. 233), ferner: מפי ר' אברהם בנו = aus dem Munde R. Abrahams, seines Sohnes (75 a, RÉJ. das.). Ich halte Abraham für den älteren Sohn des Samuel he-Chassid. Samuel hatte zwei Söhne, Abraham, den Talmudgelehrten und Jehuda, den Mystiker. Wenn der Verfasser der מעמים של חומש den jüngeren Sohn Samuels mit den Worten מפי ר' יהודה בנו anführt, so liegt es

[1]) Simonsen (RÉJ.) findet den Sinn der Berechnung heraus, kennt aber ebenfalls nicht die Parallele bei Eleasar Rokeach, und daher bleibt bei ihm manches unerklärt. Zu ... אל יצא giebt Simonsen eine andere Erklärung.

[2]) Mit Hilfe einer solchen Kombination findet Eleasar Rokeach in dem Verse . . . תורה צוה לנו משה (Deut. XXXIII, 4) die Zahl 12960, gleich der Anzahl der Chelakim (1080 in der Stunde) in den zwölf Stunden des Tages und in den zwölf Stunden der Nacht (Rasiel 12 a).

auf der Hand, dass er unter בנו אברהם ר' den älteren Sohn seines Lehrers versteht. Herr Lévi verwirft meine Auffassung und behauptet, Abraham sei ein Sohn Leontins gewesen, und zwar Leontins, des Lehrers R. Gerschoms, der seiner Meinung nach in den מעמים של חומש zitiert wird (S. 239). Da ich nun nachgewiesen habe, dass Leontin in den מעמים של חומש nicht der Lehrer Gerschoms sein kann, so entfällt diese Hypothese von selbst. Überdies hat sich nirgends eine Nachricht von einem Sohne jenes Leontin erhalten, und Herr Lévi musste seiner Hypothese zuliebe eine neue Genealogie der Nachkommen Leontins konstruieren (S. 240). Auch geht aus den Anführungen klar hervor, dass Abraham ein Zeitgenosse des Verfassers war. מפי ר' אברהם בנו und כל זו הפרשה דרש ר' אברהם weisen auf einen persönlichen Verkehr hin. מפי ר' אברהם בנו in בנו bezieht sich sicherlich auf Samuel he-Chassid, wie sich auf ihn מפי יהודה בנו in בנו bezieht[1]). Schliesslich sei noch bemerkt, dass in den מעמים של חומש Abraham vor Leontin steht (ור' אברהם ור' ליאונטין). Wenn Leontin der Vater gewesen wäre, so hätte er vor Abraham genannt sein müssen.

Herr Lévi macht darauf aufmerksam, dass in den מעמים של חומש Raschi kein einzigesmal erwähnt wird, und dieser Umstand soll nach ihm dartun, dass ein grosser Teil jenes Werkes von einem Vorgänger Raschis herrühre (S. 241). Es fragt sich aber, warum Raschi auch in jenen Partien des Buches nicht erwähnt wird, welche notorisch Samuel

[1]) Herr Lévi wendet dagegen ein, dass vor מפי יהודה בנו Samuel erwähnt wird, während vor מפי ר' אברהם בנו nicht Samuel, sondern Leontin angeführt wird, daher muss sich בנו in ר' אברהם בנו auf Leontin beziehen (S. 241). Aber der Verfasser, als treuer Schüler Samuels, dachte immer an diesen, wenn er die dritte Person gebrauchte. So sagt er: ונראה לי שכך יש להעמיד דבריו und: ואני שמעתי מפיו, und meint in beiden Fällen Samuel, seinen Lehrer. Übrigens ist es unrichtig, wenn Herr Lévi sagt: Il faut remonter au f° 72 pour retrouver le nom de Samuel. Denn schon S. 74b, also knapp vor מפי ר' אברהם בנו wird am Rande vermerkt: פי"ש das ist פירוש ר' שמואל, und auf diesen Samuel bezieht sich בנו in מפי ר' אברהם.

he-Chassid und seinen Schüler zum Verfasser haben? Die Antwort ist einfach. Die Speyerer Schule mit ihrer weitläufigen Gematria hatte keine Berührungspunkte mit Raschi. So kommt Raschi in ס' גימטריאות und derartigen Werken des Eleasar Rokeach ebenfalls kein einziges mal vor. Aus demselben Grunde vermissen wir Raschi auch in den טעמים של חומש.

Jechiel ben Joseph teilte dem Verfasser im Namen Ibn-Esras eine Erklärung zu Lev. XXIV,16 mit. Herr Lévi (S. 233) sieht in diesem Jechiel ohne weiteres Jechiel aus Paris, der 1240 die bekannte Disputation leitete, und schliesst daraus, dass der Verfasser um die Mitte des XIII. Jahrhunderts gelebt habe. Mir scheinen Zeit und Ort des Verfassers nicht mit der Zeit Jechiels aus Paris zu stimmen. Das Werk scheint vielmehr noch zu Lebzeiten Samuels und Jehudas (starb 1217) verfasst worden zu sein.

Jekutiel ben Isaak, der mit dem Verfasser persönlich verkehrte (S. 233, Note 6), scheint ein Speyerer gewesen zu sein. Auch hiess der Urgrossvater des Simon aus Chinon Jekutiel ben Isaak, s. Gross, Gallia judaica, S. 582.

Mose ha-Darschans Jessod wird einmal zitiert, wohl nach Raschi. Herr Lévi glaubt, der Verfasser habe direkt aus dem Jessod des Mose ha-Darschan geschöpft, und schreibt S. 233: Une fois il mentionne une interprétation du Yesod de Moïse Hadarschan (de Narbonne). In einer Anmerkung fügt Herr Lévi hinzu: Fol. 80b: ארמי בגימ' זה יעקב אבינו כלום' לכך בקשו לו ולא נתנו הצור. מיסודו של ר' משה הדרשן. Peut-être la citation commence-t-elle plus haut. Elle doit s'ajouter à celles qu'a recueillies M. A. Epstein dans son Moses ha-Darschan aus Narbonne. Vienne 1891«. Die Bemerkung Herrn Lévis beruht auf einem Missverständnisse. »Jessod des Moses ha-Darschan« als Quelle bezieht sich nicht auf das Vorhergehende, das Herr Lévi bringt, sondern auf das Nachfolgende, das er nicht bringt, und das Raschi entnommen ist. Zur besseren Übersicht

stelle ich den betreffenden Passus bei Raschi und in den טעמים של חומש nebeneinander:

טעמים של חומש	Raschi
ארמי (Deut. XXVI, 5) בנימ' (זה) יעקב אבינו כלומ' לכך (לבן l.) בקשו לו (לאבד l.) ולא נתנו הצור. מיסודו של ר' משה הדרשן: אחד עשר ארורים יש כאן כנגד קבלת (קללות l.) (ibid. XXVII, 24) י"א שבטים וכנגד שמעון לא כתוב [ב]ארור, לפי שלא היה בלבו לברכו לפני מותו כשבירך את השבטים לפיכך לא רצה לקללו עמם.	מכה רעהו (Deut. XXVII, 24) בסתר על לשון הרע הוא אומר. ראיתי ביסודו של רבי משה הדרשן י"א ארורים יש כאן כנגד י"א שבטים, וכנגד שמעון לא כתב ארור, לפי שלא היה בלבו לברכו לפני מותו כשברך שאר השבטים, לכך לא רצה לקללו.

Man sieht, dass aus dem יסוד של ר' משה הדרשן nur die Erklärung stammt, warum in dem Abschnitte elfmal ארור steht, nicht aber, dass ארמי mit יעקב אבינו gleichwertig ist. Diese Gematria gehört dem Verfasser der טעמים של חומש. Auch sieht man, dass der Verfasser die Bemerkung des Mose ha-Darschan aus Raschi geschöpft hat. Diese Bemerkung ist in meinem Mose ha-Darschan S, 27 nach Raschi angeführt.

Salomo, ein Schüler Samuel he-Chassids und Verfasser der טעמים של חומש. Vielleicht ist er Salomo, der an ריב"א eine Anfrage richtete, s. הרא"ש in הדר זקנים folio 4 b (ושאל הר' שלמה ז"ל לריב"א בפירוש).

Was nun die Kabbala bei den deutschen Juden bis zum XIII. Jahrhundert angeht, so wies ich bei Fuchs im החוקר II, 1 ff. nach, dass die ältere deutsche Geheimlehre in den wesentlichsten Punkten sich von der spanischen Kabbala unterschied. In MS. 41, 40 schrieb ich: »Auch die Mystik, welche die Kalonymiden nach Mainz mitgebracht hatten, wurde in Speyer und hauptsächlich durch die Nachkommen Kalonymos' des Alten, weitergeführt, und von Jehuda he-Chassid und seinem Schüler Eleasar Rokeach zum Abschlusse gebracht. Die deutsche Mystik ist ein Konglomerat von Ideen, welche den orientalischen Schriften Hechalot, Maasse Bereschit, Maasse Merkabah etc. und den Schriften Saadias und

Donolos entnommen sind. Sie unterscheidet sich durch ihre grellen Bilder wesentlich von der ideenreichen spanischen Mystik. Auch die sogenannte praktische Mystik wurde in Speyer eifrig betrieben.« Ich fügte hinzu, dass die älteren Deutschen den Ausdruck קבלה für Mystik nicht kannten[1]). Im XIII. Jahrhundert sei aber die deutsche Mystik von der spanischen Kabbala verdrängt worden, und mit dieser tauchte der Ausdruck Kabbala für Geheimlehre auch bei deutschen Autoren auf (s. auch ha-Goren IV, 37). Herr Lévi findet, dass meine Bemerkung über die verschiedene Bedeutung von קבלה bei den früheren Deutschen und den Spaniern durch eine Stelle in den טעמים של חומש widerlegt werde. Er schreibt S. 239: »On notera à ce propos le renseignement que nous fournit Léontin sur la Cabbale. Il cherche, en effet, à demontrer que l'expression קבל »recevoir«, dans la Chaîne de la tradition, ne peut signifier que »recevoir des enseignements secrets, mystiques, comme ceux du Maasé Berèschit et du Maasé Mercaba.« On n'est donc plus fondé à dire, comme M. Epstein, que les Juifs allemands ne se servaient pas de ce mot dans le sens d'enseignement mystique et que ce sont les Espagnols qui lui ont conféré plus tard cette signification«. Herr Lévi meint hier folgende Stelle in den טעמים של חומש: מ'ה'ו'ד'ך' בגימ' (Num. XXVII, 20) ונתת מהודך עליו חסוד, ואמרינן באבות דר' נתן ומסרה ליהושע[2]) שנ' ונתת מהודך עליו. ויש לתמוה איך מסר לו כל התורה עתה ולמה איחר . . . כל כך עד סמוך לפטירתו . . . אלא שמסר לו סודות כגון מעשה בראשית ומעשה מרכבה, לפי שאין מוסרין אותן אלא לנשים (לנשיא l.) או לאב בית דין מסרי (מסרן l.) לו עכשיו. ותדע כל מה שמסר והולך באבות דר' נתן סלו' קבל מסלו', כולם בקבלה זו, שאם לא כן וכי לא היו להם תלמידים הרבה לבד מאותם. ותדע וכולם (שכולם l.) שכתובי' (שכתוב l.) בהן קבל תמצאם נשיא או אב בית דין. מכל

[1]) Schon Graetz (VI, Note 3) bemerkt, dass zur Zeit der Geonim das Wort קבלה nicht für Geheimlehre gebraucht war.

[2]) So las der Verfasser in Aboth di R. Nathan c. I. Bei uns heisst es dort: יהושע קבל ממשה שנ' ונתת מהודך עליו.

הגיסוכים[1]) עד הנה פי' ר' ליאונטין. Herr Lévi scheint die Worte ותדע כל מה . . . בקבלה זו zu übersetzen: »Und wisse, alle Fälle, von denen in Aboth di R. Nathan gesagt wird: N. übernahm von N., sie alle beziehen sich auf diese Kabbala.« Daher glaubte Herr Lévi, קבלה sei hier mit Geheimlehre gleichbedeutend. Dem ist aber nicht so. Gewöhnlich werden die Sätze . . . . . משה קבל תורה מסיני (Anfangs Pirke Aboth und Aboth di R. Nathan) auf die Überlieferung der Gesetzeslehre bezogen. Leontin tritt dieser Auffassung entgegen und behauptet, dort sei nicht die Gesetzeslehre, sondern die Geheimlehre gemeint. Als Bestätigung dafür erinnert er, dass in Aboth di R. Nathan nach משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע der Vers ונתת מהודך עליו angeführt ist und dass מהודך mit הסוד gleichwertig ist. Leontin fügt dann hinzu, dasselbe sei auch bei den Nachfolgern Josuas der Fall, denn auch sie übernahmen die Geheimlehre von ihren Vorgängern. Wenn nun Leontin sagt כלם בקבלה זו so will er damit sagen: »sie alle beziehen sich auf diese Überlieferung«, mit Ausschliessung der Überlieferung der Gesetzeslehre. קבלה hat hier bei Leontin die Bedeutung »Überlieferung« und nicht Geheimlehre, wie bei den Spaniern. Schon der Ausdruck קבלה זו stellt es ausser Frage, dass hier unter קבלה keine bestimmte Disziplin, sondern Überlieferung im allgemeinen zu verstehen ist. Bei den Spaniern gibt es keine »diese Kabbala«; sie haben nur eine Kabbala, diese ist ihre Geheimlehre. Die Deutschen aber verstehen unter קבלה die verschiedensten Überlieferungen. Zunächst die mündliche Gesetzeslehre, dann alles, was der Schüler von seinem Lehrer mündlich mitgeteilt bekommt. In diesem Sinne ist auch bei den Deutschen die Mystik eine קבלה (Überlieferung); sie ist aber bei ihnen nicht die קבלה (Kabbala), wie bei denSpaniern. Den Sinn von Überlieferung hat קבלה in den מעמים של חומש in der angeführten Stelle und in anderen Stellen, wie auch in anderen älteren Werken der deutschen Juden. Ich will

[1]) Ähnlich in בעל הטורים zur Stelle: מהודך בנים הסוד, לומר לך שמסר לו סוד המרכבה ומעשה בראשית.

hier einige Beispiele anführen. Der Verfasser der טעמים של חומש verzeichnet eine Erklärung, nach welcher ונחה עליו רוח ה' (Jes. 11,2) sich auf David beziehen soll und sagt dazu: ואני שלמה אומר מיום שבינותי בדברי הקבלה לא מצאתי בהם דבר מגימגם או ספק אלא זה בלבד, שאני מגמגם בו הרבה ואומר וכי יעלה על לב אדם לומר שנבואת ישעיה נתנבאת על דוד . . . ונראה לי שכך יש להעמיד דבריו . . . (Meine Abschrift fol. 9 b). Salomo versteht hier unter דברי הקבלה die Mitteilungen seines Lehrers, des Samuel he-Chassid, auf den sich auch die Worte שכך יש להעמיד דבריו beziehen. Ibid. fol. 16 a heisst es wieder: מכאן אתה למד שאין הב"ה שורה שכינתו בציון עד שהוא סורע מאומות העולם, וכן בדברי קבלה הוא אומר ונקיתי דמם לא נקיתי (Joël 4,21). Hier werden die Propheten דברי קבלה genannt, wie es auch in der talmudischen Literatur der Fall ist (s. Rosch ha-Schana 7 a, vgl. Blau, Zur Einleitung in die heil. Schrift S. 24). Dasselbe bedeutet קבלה bei Eleasar Rokeach in seinem Kommentar zu den Gebeten Cod. Paris 772, fol. 21 a, indem er sagt: תורת ה' תמימה טוב לדעת המקרא כי מדות רבות נלמוד מדברי קבלה, כמצות לא תאכלו על הדם (Lev. XIX,26) מדברי שאול. (I. Sam. 14, 34) Eleasar überschreibt ein Kapitel seiner הלכות חסידות (רקח Anfang) mit שורש קבלת חכמים וסוד ומוסר ומשפיל רוחו. Das Kapitel beginnt mit den Worten: . . . הבא לקבל דברי חכמים כמו שותה בצמא את דבריהם הולך אל (את?) חכמים יחכם, וקיים קבלת הכמים לשמוע דבריהם ותוכחותיהם . . . Hier bedeutet קבלת חכמים das von Weisen Empfangene, Gelernte. קבלה hatte also bei den alten Deutschen nur die Bedeutung »Überlieferung« und nicht Geheimlehre. Wenn sie zum Beispiel sagten „קבלת ר' יהודה חסיד", so verstanden sie darunter eine Mitteilung, eine Belehrung, welche Jehuda von seinen Lehrern erhielt. Aber קבלה oder חכמת הקבלה in der Bedeutung »Geheimlehre« und מקובל in derBedeutung »Eingeweihter in der Kabbala«, diese Ausdrücke sind der mir bekannten älteren deutschen Literatur fremd. Sie tauchen zuerst bei den Spaniern im XIII. Jahrhundert auf und gehen dann mit der spanischen Kabbala zu den Deutschen über.

Geschichte der Familie Wallich.

Von **H. Schultze.**

(Schluss.)

Bevor ich über die in diesen Grabsteinen genannten Personen etwas sage, will ich noch die Namen der Wallich, die ich dem Bonner Memorbuch entnommen habe, aufführen. Die Einsicht in das Manuskript war mir leider nur kurze Zeit möglich, so dass ich nur in Eile die Namen und das Todesjahr habe ausschreiben können.

(Die Buchstaben vor dem Namen bedeuten die betreffende Seite im Memorbuch.)

1. מ Joseph Joseles, Sohn des Jakob Wallich Parnes, gest. 1737.
2. מ Naphtali Herz, Sohn des Jakob Wallich Parnes, gest. 1747.
3. י Joseph Josel, Sohn des Naphtali Herz Wallich, gest. 1753.
4. מו Tochter des Joseph Josel Wallich, gest. 1786.
5. כ Rachel, Tochter des Gotschalk Wallich, gest. 1798.
6. כ Mordechai, Sohn des Joseph Josel Wallich, gest. 1802.
7. כב Isaak Eisik, Sohn des Jakob Wallich, gest. 1811.
8. כג Moses, Sohn des Joseph Josel Wallich, gest. 1815.
9. כד Röse, Tochter des Jakob Erkow aus Koblenz, Frau des Herz Wallich, gest. 1817.
10. כה Hilde, Tochter des Josel Wallich, gest. 1820.
11. כו Jakob, Sohn des Herz Wallich, gest. 1822.
12. כו Gotschalk, Sohn des Jakob Wallich, gest. 1822.
13. כמ Naphtali Herz, Sohn des Jakob Aron Wallich, gest. 1829.
14. לב Sarah Kēlche, Frau des Joseph Wallich, gest. 1838.

15. לב Gitle, Frau des Salomon Oppenheim, Tochter des Jakob Wallich, gest. 1838.
16. מ Joseph, Sohn des Herz Wallich, gest. 1850.
17. מ Josel, Sohn des Moses Wallich, gest. 1850.
18. מא Ella, Tochter des Salomon Oppenheim, Frau des Josel Wallich, gest. 1852.
19. א Naphtali Herz, Sohn des Moses Wallich, gest. 1852.

In dem Geschäftsbuch der frommen Brüderschaft in Bonn, das mir wie das Memorbuch durch die Güte des Herrn Voss in Bonn zur Einsicht frei stand, finden sich die Namen folgender Wallichs:

1. Jakob Wallich um 1770. 2. Mordechai Wallich um 1770. 3. Isak Wallich um 1771. 4. Gotschalk Wallich um 1795. 5. Josel Wallich um 1818. 6. Herz, Sohn des M. Wallich, um 1820. 7. Herz, Sohn des J. Wallich, um 1823. 8. Joseph Wallich um 1826. 9. Ahron Wallich um 1853.

Olk, Frau des Joseles Wallich ist das älteste Mitglied der Familie, das wir nach diesen Quellen (Grabstein 1) in Bonn kennen. Da die alten Gemeindepapiere nicht mehr vorhanden sind, liegt der Ursprung der Wallichs in Bonn völlig im Dunkel. Bei Joseph ben Meier Phöbus, dem Arzt und Büchersammler in Worms, haben wir oben gesehen, dass er nahe Beziehungen zu Bonn gehabt haben muss, denn eine Notiz von ihm, die sich in einem Manuskripte fand, war aus Bonn in den letzten Jahren des 16-ten Jahrhunderts datiert. Doch scheinen damals um 1600 jedenfalls noch keine anderen Wallichs in Bonn gelebt zu haben, denn sonst würden wir ihre Namen sicher in dem oben behandelten Familienverzeichnis in der Raschbamhandschrift dieses Joseph vorfinden, da sie doch Joseph ben Meier gekannt haben müsste, weil er selbst in Bonn gewesen war. Man kann also nicht annehmen, dass ihrer nicht Erwähnung getan sei, weil man sie nicht kannte. Im Laufe des 17. Jahrhunderts, und zwar vor 1677, muss

eine Familie Wallich nach Bonn übergesiedelt sein; vielleicht geschah es nach 1615, wo in Worms sämtliche Juden von Haus und Hof vertrieben wurden. Damit müssen wir uns begnügen, denn Näheres wird sich kaum je ermitteln lassen.

Der erste uns bekannte männliche Vertreter der Familie in Bonn ist Joseph Wallich (Joseles), Sohn des Jakob, wahrscheinlich der Enkel der Olk und des Joseles (Memorbuch No. 1). Er bekleidete das Amt eines Gemeindevorstehers, und sein Name ist mit einem für die Geschichte der Bonner Judenschaft höchst wichtigen Ereignis eng verbunden, denn unter seiner Mitwirkung wurde das Terrain der heutigen Judengasse erworben. Am 18. Juli 1715 wurde nämlich von der Bonner Judenschaft, vertreten durch Joseph Wallich, Joseph Kassel und Seligmann Abraham, ein Stück des in der Liliengasse gelegenen ehemaligen Predigerhofes erworben[1]).

Mordechai Wallich ist der einzige von den des weiteren aufgeführten Deszendenten, von dem wir auch anderweitig etwas Näheres erfahren. (M. B. Nr. 6, Grabst. 4). Es war der Sohn des Joseph Wallich und starb nach dem M. B. 1802.

Sein Name ist verewigt auf der Titelseite des Memorbuches von Bonn, denn unter seiner Ägide ist es angelegt worden, als das erste die Wasserfluten 1780 mit sich genommen hatten. Es heisst da folgendermassen:

ננמר ביום שנכפל בו כי טוב י"ג אייר ע"י הנבאים דחק נ"ח כ' מרדכי
ויאליך וכ"ה יאקב ק"ה

גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון

מן הראשון לפ"ק פה בונא י"א"ע.

Die durch den Druck hervorgehobenen Buchstaben der angeführten Haggadastelle und das ebenfalls in der Handschrift hervorgehobene ה in האחרון geben als Zahlzeichen

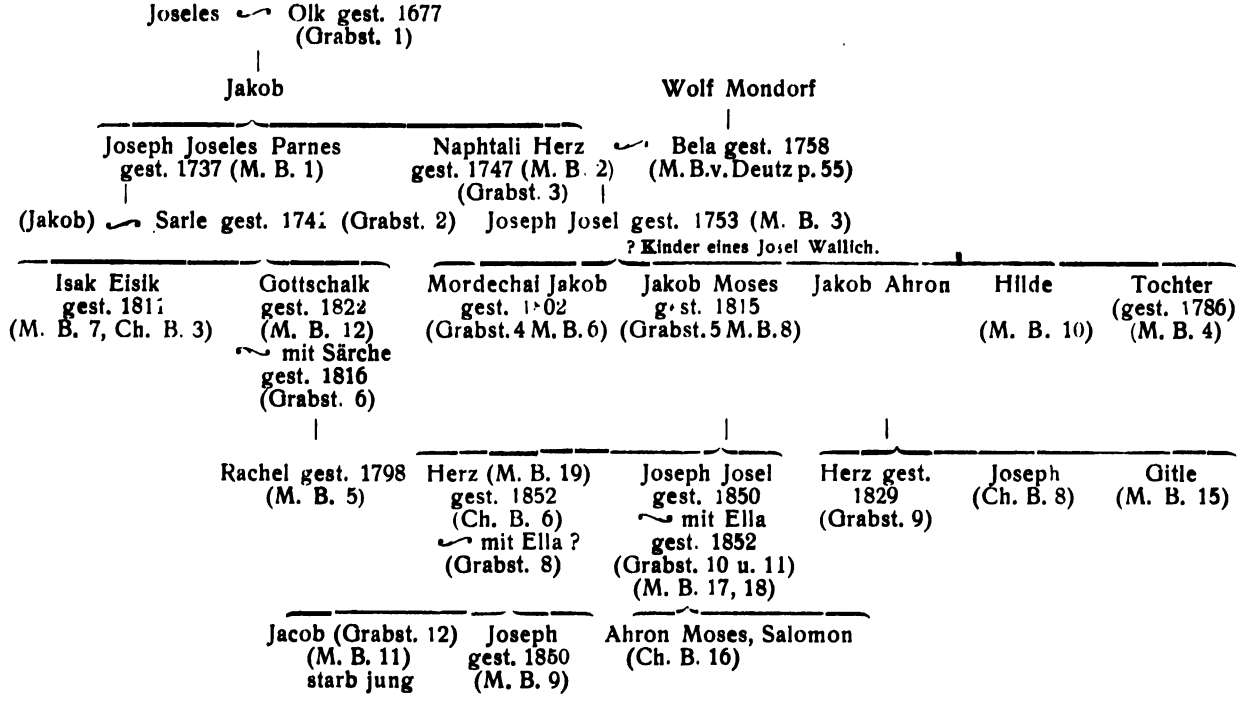
[1]) Bonner Archiv IV|13, Hauptmann, Entstehung der Judengasse. Dieser Joseph hatte einen Bruder Naphtali Herz, der am 26. Elul 1747 verstarb. (Grabst. Nr. 3, M. B. Nr. 2). Ein Sohn des Naphtali Josef Josel starb 1753 (M. B. Nr. 3).

summiert die Jahreszahl 544 nach kleiner Zahl = 5544 = 1784 als Jahr der Vollendung.

In einem Gemeindevorsteher Wallich, der 1792 erwähnt wird, haben wir wohl eben diesen Mordechai zu erblicken. Als die Franzosen gegen Bonn heranrückten, hatte der Magistrat am 23. Oktober 1792 verordnet, dass die Juden zu den Kosten für Brand, Licht etc. das ihrige beisteuern sollten, da man es nicht für schicklich hielt, dass die Juden selbst die Wachen bezogen. Da erklärten die Vorsteher der Judenschaft, Oppenheim und Wallich, dass ihre Glaubensgenossen im Notfalle, wenn an jedem die Reihe sei, lieber selbst die Wachen übernehmen würden. Sollte dieses jedoch nicht beliebt werden, so erklärten sie sich bereit, ihren Anteil zu den Kosten der Art zu tragen, dass sie für jeden Wachtag 2 Reichstaler und 40 Stüber zahlten[1]).

Den genealogischen Zusammenhang zwischen den an den angeführten Orten uns genannten Personen herzustellen, ist äusserst schwierig. Denn erstens fehlen verschiedene Zwischenglieder; zweitens erschweren die gleichen Namen eine Scheidung der Personen. Man kann oft nicht wissen, ob die Kinder hierhin oder dorthin gehören. Drittens kann man sich auf die gegebenen Namen nicht mit voller Sicherheit verlassen, zum Beispiel ist nicht bestimmt zu entscheiden, ob Jakob Moses und Jakob Ahron die gleichen Personen sind, oder ersterer dem Moses (M. B. Nr. 8) entspricht. Ich möchte den Stammbaum der Wallichs in Bonn folgendermassen aufstellen:

[1]) E. Jesse, Geschichte der Stadt Bonn während der franz. Herrschaft, Bonn 1879, S. 15.


Joseles ~ Olk gest. 1677
(Grabst. 1)
Jakob
Wolf Mondorf
Joseph Joseles Parnes
gest. 1737 (M. B. 1)
Naphtali Herz
gest. 1747 (M. B. 2)
(Grabst. 3)
~ Bela gest. 1758
(M. B. v. Deutz p. 55)
(Jakob) ~ Sarle gest. 174[illegible] (Grabst. 2)
Joseph Josel gest. 1753 (M. B. 3)
? Kinder eines Josel Wallich.
Isak Eisik
gest. 181[illegible]
(M. B. 7, Ch. B. 3)
Gottschalk
gest. 1822
(M. B. 12)
~ mit Särche
gest. 1816
(Grabst. 6)
Mordechai Jakob
gest. 1802
(Grabst. 4 M. B. 6)
Jakob Moses
gest. 1815
(Grabst. 5 M. B. 8)
Jakob Ahron
Hilde
(M. B. 10)
Tochter
(gest. 1786)
(M. B. 4)
Rachel gest. 1798
(M. B. 5)
Herz (M. B. 19)
gest. 1852
(Ch. B. 6)
~ mit Ella ?
(Grabst. 8)
Joseph Josel
gest. 1850
~ mit Ella
gest. 1852
(Grabst. 10 u. 11)
(M. B. 17, 18)
Herz gest.
1829
(Grabst. 9)
Joseph
(Ch. B. 8)
Gitle
(M. B. 15)
Jacob (Grabst. 12)
(M. B. 11)
starb jung
Joseph
gest. 1850
(M. B. 9)
Ahron Moses, Salomon
(Ch. B. 16)

In nahem Zusammenhang mit dieser Familie in Bonn stand eine in Deutz ansässige Familie Wallich.

Das Memorbuch von Deutz verzeichnet folgende Angehörige:

1. p. 22. Esther, Tochter des Joseph Joselin, Frau des Moses Wallich, gestorb. 1682.
2. p. 22. Moses Wallich, Gatte der Esther, Sohn des Rabbi Naphtali, gestorb. 1685.
3. p. 28. R. Eliëser, Sohn des Rabbi Naphtali Wallich, gestorb. 1690. (Seine Frau hiess Marle, vgl. Nr. 5.)
4. p. 32. Ella, Tochter d. R. Eliëser Wallich, Gattin des Abraham Schweizer, gestorb. 1692.
5. p. 42. Marle, Tochter des R. Natan, Frau des R. Eliëser Wallich (Nr. 3), gestorb. 1703.
6. p. 52. Hinde, Tochter des R. Joseph Joselin Wallich. Frau des R. Moses, gest. 1758.
7. p. 53. Benjamin, Sohn des Eliëser Wallich, gest. 177 4 (?) (1758.)
8. p. 55. Bella, Tochter des Wolf Mondorf, Frau des vorher verstorbenen Herz Wallich aus Bonn, verheiratete sich in Deutz zum zweiten Mal mit Löb Hause (הויזה) und starb 1758.
9. p. 56. Olk (אליק), Tochter des R. Jakob Wallich aus Stadtberg, Frau des R. Löb Ratingen, gestorb. 1760.
10. p. 60. Gitle, Tochter des Chajim ha-Cohen in Bonn, Frau des Abraham Schweizer, und nach dessen Tode des Wolf Wallich, gestorb. 1775.

Es leben noch heute zahlreiche Nachkommen der Familie Wallich, teils in Bonn selbst, teils in deutschen und ausserdeutschen Städten zerstreut. Ihrer aller Stammbaum aber geht auf die oben zusammengestellten zurück.

Von einem Dr. med. Viktor Wallich, (1863—?), wohnhaft zu Paris, wissen wir nicht, zu welcher Familie

er gehört. Vielleicht ist er ein Nachkomme der Frankfurter oder Koblenzer Ärztefamilie.

Er ist 1863 zu Marseille geboren und hat an Schriften veröffentlicht:

»De la pneumonie pendant la grossesse etc.« Paris, Steinheil, 1889, und 1891 ebenfalls bei Steinheil noch einige andere Sachen.

Mit diesen hier behandelten Familien darf nicht in Zusammenhang gebracht werden eine Familie Wallich, die aus Thüringen stammt und germanischer Abkunft ist. Es werden als Angehörige dieser Familie genannt: Johann Ulrich Wallich geb. 1626, Kgl. schwedischer Sekretarius, Justizrat zu Stade, gestorb. 1673.

Georg Tobias Wallich Arzt, von ihm existieren 2 Schriften: »De mania ex philtro« Jenae 1670. »De lienteria.« Jenae 1670.

Johann Christian, des vorigen Sohn, 1686 zu Salzungen geboren, studierte 1707—13 in Jena Medizin.

Christian Daniel; von ihm: »Die seligen Bemühungen Jesu um die Seele.« Eisenach 1750.

Ludwig Ulrich Wallich; er schrieb: »Abriss der Reformationsgeschichte Lüneburgs etc.« Lüneburg 1831.

Nicht jüdischer Abkunft ist auch eine Familie Walch, welche aus Schlesien stammt und nichts mit unseren Wallichs zu tun hat.

Wenn wir von hier aus noch einmal das Ganze überschauen, so müssen wir es bedauern, dass es nicht möglich ist, den vollständigen Stammbaum der Familie herzustellen, da sich der Zusammenhang der einzelnen Zweigfamilien in den verschiedenen Städten nicht mit Sicherheit feststellen lässt. Nicht ausgeschlossen und darum zu hoffen ist jedoch, dass aus dem vielen noch unveröffentlichten handschriftlichen Material, auch diese Lücken einst ausgefüllt werden. Und ich meine, es ist keine ganz unnütze

Arbeit, wenn wir jegliche Kunde sammeln von einer Familie, die hervorragende Vertreter jüdischer Wissenschaft gestellt und zu den ersten jüdischen Ärztefamilien gehört hat. Denn ich glaube nicht, dass noch viele Familien sich rühmen können, vom Beginn des 14. Jahrhunderts bis zum 20. durch irgendwelche Mitglieder fast ununterbrochen in der Ärztezunft vertreten gewesen zu sein, wie es bei den Wallichs der Fall ist.

Nachtrag.

Von dem oben unter den Wallichs zu Koblenz genannten Menachem Manlin, Sohn des Joseph Salomon Wallich, rührt eine Handschrift her, die zum Teil von ihm selbst, zum Teil von seinem Neffen Isaak Eisik ben Simon Wallich geschrieben ist[1]). Letzterer, der es sich angelegen sein liess, die Arbeiten seines Oheims der Nachwelt zu erhalten, fügte auch zu Anfang und an einigen anderen Stellen der Handschrift dem Andenken des Verstorbenen gewidmete Betrachtungen ein, die hier für uns einiges Interesse haben.

Die Handschrift[2]) enthält drei Teile:

1) זכר צדיקים Kommentar zur Mechilta (hier vorhanden zu Kap. 12,1—13,6 und Kap. 17,5—18 Ende).
2) בריתא Baraita über den Bau der Stiftshütte.
3) שיר היחוד Einheitsgesang mit kabbalistischem Kommentar.

Von Wert für die Familiengeschichte ist allein das von Isaak Eisik geschriebene Titelblatt und die Vorrede, sie mögen deshalb hier, soweit es angemessen erscheint, zur Mitteilung gelangen:

זכר צדיקים. Vorzüglicher Kommentar zur Mechilta, verfasst von dem angesehenen Gelehrten etc. Rabbi Menachem

---

[1]) In Privatbesitz in Berlin (früher in Krakau).

[2]) Von den hier in Betracht kommenden Teilen erhielt ich durch die Güte des Besitzers der Handschrift eine Übersetzung, der ich die folgenden Angaben entnehme.

Manlin s. A., Sohn des Rabbi und Arztes Josef Salomon Wallich s. A., im Jahre 1683.

Vorrede.

»Wahrheitsgemäss tue ich kund, dass mein sel. Oheim R. Menachem Manlin Wallich dies Buch, Kommentar zur Mechilta, verfasst hat, indem er auf alles Wertvolle achtete und viele Bücher verfasste; ich spreche ja zu seinen Vertrauten und Bekannten, denen dies nicht erst bewiesen werden muss. Leider ist dieser göttliche Mann in seinen Jugendjahren uns entrissen worden, und doch hat er erreicht, was ein anderer in siebzig oder achtzig Jahren nicht erreicht hätte. Seine geschriebenen Bücher, die er verfasste, schrieb er teils mit eigener Hand, teils durch die Hand eines Schreibers, aber sie waren zerstreut, sodass ein grosser Teil verloren ging, darunter ein grosses Werk, welches er über die Schriften des Maimonides verfasst hatte, wie aus diesem Buche zu ersehen ist. Ferner erzählten mir meine Vorfahren, dass, bevor er das Buch beendet hatte, der Krieg ausbrach. Und als der französische Feind seine Geburtsstadt, die auch die meine ist, Koblenz, Provinz Trier, heftig belagerte[1]), und von allen Seiten in Brand steckte, da wurden viele Häuser und Paläste ein Opfer der Flammen, unter ihnen auch das Haus meines Grossvaters, des Rabbi und Arztes Josef Salomon s. A., voll von heiligen Büchern und grossem Vermögen. Wehe über das unwiederbringlich Verlorene. Dieses Buch hatte er Leuten ins Haus gegeben, die weit ins Ausland wanderten, so blieb dies Buch allein übrig und ward zurückgegeben in den Besitz meiner Eltern. Kaum, dass ich erwachsen und selbständig ward, wünschte ich sehnlichst den Inhalt dieses Buches zu kennen, ich begann darin zu lesen, war aber nicht gelehrt genug,

[1]) Es war dies im Jahre 1688, wo Koblenz von Marschall Boufflers hart bedrängt wurde. Bei dieser Belagerung wurde der älteste Teil der Stadt durch Feuer zerstört.

um es zu verstehen« . . usw. Er gibt dann im folgenden eine Schilderung des Verlaufes seiner Studien und schliesst dann wie folgt: »Ferner wisse, Leser, dass ich am Ende einen Teil seines guten Kommentars zur Baraita מלאכת המשכן gesetzt habe, jedoch fehlt der Anfang von zweieinhalb Abschnitten, die ich nicht mehr gesehen habe. Wenn Gott will, hoffe ich nach Möglichkeit die Lücke auszufüllen. So walte Gott! Isaak Eisik, Sohn des Rabbi und Arztes Simon Rofe Wallich (Gott erhalte ihn noch lange am Leben), aus Koblenz am 28. Schebat 5471 (= 17. Februar 1711).

Die übrigen Notizen bringen nichts von Belang[1]).

---

[1]) Ein der Handschrift einliegendes loses Blatt enthält eine Aufzählung von apologetischen Büchern, die in früheren, besseren Zeiten verfasst wurden.

In der Revue des Études Juives IX, 117, Anmerkung 1 ist der Kommentar zur Baraitha fälschlich dem jüngeren Menachem Manlin zugeschrieben; dies ist also berichtigen.

Mathematik bei den Juden (1551—1840).

Von **Moritz Steinschneider.**

(Fortsetzung.)

Die anonym erscheinenden Kalender verlieren allmählich an Interesse und werden von hier ab nur unter ungewöhnlichen Umständen überhaupt zu erwähnen sein. Die Bearbeiter sind noch lange, teilweise bis in die Gegenwart, Fachkundige; allerdings ist man grossenteils über den literarischen Anteil eines Herausgebers gar nicht oder nur sehr unvollkommen unterrichtet. Es scheint daher vorläufig zweckmässig, ihre Namen zu sammeln. Die nächste sehr kurz gefasste Zusammenstellung über den Rest dieses Jahrhunderts wird am Ende desselben Platz finden.

1664 erschien: Die lichtende Koopmannfackel etc. von Josef Pina Sarfatti, Amsterdam, 12° (A. Asher, Bullet. 2, S. 5, n. 59).

Der getaufte Jude Alexander Crescenzi (de Crescentiis)[1]), in Rom (1660—66) machte mathematische Studien und betr. Bemerkungen zu seinen Beobachtungen über die Ausbrüche des Vesuv (1660); vgl. Vogelstein und Rieger, Geschichte der Juden in Rom II, 287, wo lies: Wolf, B. H. III p. 120, n. 309 b (Monatsschrift 1899, S. 474, Z. 4). Bei Fürst I, 33 oder 192 ist Alex. nachzutragen.

Arje (Loeb) ben Samuel Levi, Dajjan in Lublin, machte sichs zur Aufgabe, die Kalenderregeln (קי' החדש) im grossen Werke des Maimonides auseinanderzusetzen. Materialien dazu finden sich in ms. Hamburg n. 300 meines Kataloges, welches man für den ersten Teil des Werkes hielt, das er eigentlich als selbständiges Kompendium in

[1]) Vgl. Crescentius etc. im Index von Vogelstein und Rieger II, 433, und *Crescas*, beides offenbar Übersetzung von צמח. Alex. kann schon als Jude diesen Vornamen geführt haben.

zwei Teilen unter dem Titel ליקוטי האור herausgeben wollte, wovon aber nur Teil I, מאור קטן mit dem betreffenden Abschnitt des Maimonides (Lublin 1667, 4°) erschien (CB. p. 745, ergänzt im Katal. der h. Handschr. in Hamburg S. 128, n. 301; Fürst II, 263: »A. Löw, Rabb.«). Hier sei nur hervorgehoben, dass A. die Kommentatoren des M., Levi ben Chabib und Mordechai Jafe, als Autodidakten auf dem betreffenden Gebiete ansehe.

Um 1670 schrieb Joseph (*Iseppo*) Luzzatto Mathematisches in italienischer Sprache (Monatsschr. 1899, S. 474).

Ein anonymer *Kalender der Muhammedaner* für die Jahre 1670—79 findet sich in dem hebr. ms. 1104 der Pariser Nationalbibliothek.

1671/72 sind die עברונות ms. Oppenheim 1669 (so), geschrieben und gewissermassen redigiert in Frankfurt am Main von dem bekannten Zebi (Hirsch) Kaidanower (CB. p. 2755, wo n. 1665 zu berichtigen ist). Ich ergänze wiederum Neubauers kurze, nicht genaue Notiz unter n. 2058. Um mit Äusserlichkeiten zu beginnen: Neubauer bemerkt kurz: »Common illustrations«; meines Wissens sind Ibronot in der Regel gar nicht illustriert; Zebi ist schwerlich der Zeichner und Maler. Der Titel[1]) ist wie für den Druck eingerichtet, aber von verschiedener Hand. Bis f. 66 ist jede Seite mit Bildern reich verziert, welche durch die plumpe Farbe gelitten haben; die Blätter klebten aneinander, als ich das ms. vor 50 Jahren untersuchte. Auch die Tabellen sind gefärbt; die שערים sind durch Portale hervorgehoben, welche meist den gedruckten Titelblättern nachgeahmt sind. פירוש על הקן ist durch eine Vase auf einem Tisch illustriert. F. 2 steht Isachar mit einer Laterne auf einer Leiter, die nach dem Himmel führt, wo der Mond scheint, eine Illustration der

[1]) זה ס' עברונות לחשוב בו תקופות . . . כיד המעתיר ומצפה . . צבי הירש . . .

bekannten Auslegung von I Chron. 12, 32 und Legende im B. Ibronot. — Die reiche Verzierung beweist, dass auch zu jener Zeit der geistigen Enge der deutschen Juden es nicht an Opferwilligkeit und Sinn für darstellende Kunst fehlte, allerdings meist an Geschmack, obwohl der Maler hier ein Christ gewesen sein konnte[1]).

Am Anfang bemerkt Zebi, dass am Mittwoch, 19. Nissan 433 (1673), auf dem Friedhof zu Frankfurt a. Main das מחזור הגדול gefeiert wurde.

Das Ms. beginnt צוה הקב"ה לחשוב (vgl. oben S. 194 unter 1606). Fol. 56 b: הקטן הכותב צבי הירש בלי"א . . . ווילנא, Wilna bezieht sich also auf den Vater. Die (christlichen) Feiertage (חנאות) und Märkte, f. 57 ff., sind nicht die in den Edd. Lublin und Krakau angegebenen. Fol. 68 b . . . הוא זכה לסיים את ס' העברונית לחשוב בו תקופות . . . ותהי השלמתו יום ד' ה' תשרי תל"ב נאום הסופר אשכל הכפר צבי הירש וכו' וכו'. Fol. 69 sind Nachträge von älteren Daten, zum Beispiel von den Jahren שס"ה und רל"ב, angefügt von Zebi in Frankfurt am Main, Sonntag 6. Nissan 432, f. 70 vom Jahre של"ש, mit der wiederkehrenden Formel נאום הסופר. Dann leere Blätter und Exzerpte.

1677 schrieb der 14-jährige Zebi ben Chanoch עברונות in ms. München 493.

Mit dem Jahre 1681 beginnt das Schriftchen מועדי ה' über den Kalender, geschrieben (verfasst?) von Natan Chassan (Kantor) ben Moses Naftali Hirsch Hammerschlag (so ist zu umschreiben) in Nikolsburg und approbiert von R. Daniel מילוסוסי (?) in Venedig, ms. Bodl.,

[1]) Für die Kulturgeschichte Deutschlands in jener Zeit lehrreich ist die Stelle bei Fr. Alb. Lange (Geschichte des Materialismus, 7 Aufl., Leipz. 1902, I, 316): . . in dem allgemeinen Verfall, welchen die geistige Erschöpfung des Landes nach den grossen Kämpfen der Reformation, die politische Zerrüttung und die moralische Verwilderung mit sich brachten. Während alle anderen Nationen von dem frischen Hauch beginnender Geistesfreiheit Vorteil zogen, schien es, als sei Deutschland dem Kampfe um dieselbe zum Opfer gefallen.«

Neubauer 1999[8], wahrscheinlich früher ms. Oppenheim, denn Natan ist offenbar der Chassan aus Prostitz (Prossnitz in Mähren) bei Wolf III, p. 849, n. 1724; s. CB. p. 2035 wonach auch Benjacob p. 661, n. 740 in meinen Beiträgen zum Supplementband berichtigt ist. Neubauer hat den Michaelschen Katalog nicht ausgenützt (vgl. auch den Index der Autoren p. 965 unter »Natan Hammerschlag חזן«, ohne Namen des Vaters). Befremdlich ist das Datum בקודש (1652, Neubauer 1648) in אור הגנוז, gegenüber den späteren Daten. Mich. 139 (= 558) gibt für die Noten zu Lurias Siddur den Titel גנת ביתן, den auch Wolf hat, aber Neubauer setzt in der Konkordanz zu Mich. 139 die Ziffer 2168, wo אור הגנוז und richtig olim 31; Mich. 558 gibt zu גנת ביתן noch לוח am Ende an; sollte das = מועדי ה' sein, dessen Herkunft Neubauer unter 1999[8] nicht kennt? Das dort vorangehende סוד ברכת המזון befand sich, nach einer mir vorliegenden Durchzeichnung im ms. 561 f. 23, anfangend ברוך שאכלו משלו ובטובו חיינו, also bezieht sich Neubauers »olim?« nur auf מועדי ה'. Unter 2277[1] (wo für olim 588 lies 558) werden Natans kabbalistische Noten zu den in Prostitz gedruckten Psalmen vom Jahre 1605 und zu einem Druck vom Jahre 1692 angegeben, weshalb ich vermute, dass das erwähnte Datum בקודש unvollständig sei[1]).

Abi Ad Sar Schalom Salomo Basila ben Menachem Simson (vgl. diesen unter 1700), seit 1729 Rabbino maggiore n Mantua (gest. 1743 nach schweren Zeiten, HB. V, 100), der die Seelenwanderung verteidigte, beschäftigte sich schon frühzeitig (jedenfalls seit 1692) mit astronomischen und chronologischen Problemen, worüber er Mehreres in hebräischer und italienischer Sprache hinterliess, was noch nicht bibliographisch festgestellt und gesondert ist; ich versuche zuerst eine Aneinanderreihung des wahrscheinlich Identischen.

[1]) Israel Chiskijja Bassan (gest. 1684), wird irrtümlich als Astronom aufgeführt im Art. Jüd. Lit. S. 466; s. CB. 1163 nd Ad d.

Nepi (S. 39) sah eine Abhandlung חיבור, bei Benjacob S. 165, n. 74) über Astronomie, worüber er nichts Näheres angiebt.

סדר לעשות לוח, eine Anweisung zur Anfertigung des Kalenders, ms. Schorr (jetzt in Wien?), erwähnt Benjacob S. 411, n. 718.

לוח היומי, ein Tageskalender, erschien in Mantua 1728 in 32° (Katal. Rabinowitz S. 13, n. 372).

חשבון השנים (Berechnung der Jahre), ital. *Ragionamento ecc.*, ist eine hebräische und italienische Abhandlung betitelt, ms. des Antiquariats J. Kauffmann 25, S. 2 n. 17 (der Katalog gibt meine kurze Beschreibung). Das ms. ist identisch mit ms. Rabinowitz 1884 n. 116 נייר היומים; diesen sonderbaren Titel gab eine fremde Hand; der Inhalt gehört einem im Jahre 1692 angelegten Werke an.[1])

Die לקוטים, Autograph, hebräisch und italienisch, ms. Almanzi 286, jetzt Brit. Mus. Add. 27507 (so lies in Mtsschr. 1900 S. 238 zu Jahrg. 1899 S. 565) aus d. J. 1702, nach Margoliouth (List p. 75), sind wohl Materialien zu dem beabsichtigten Werke.

Dem Werke אמונת חכמים, Mantua 1730, 4°, ist vielleicht erst später eine italienische Abhandlung angeheftet worden: »Ritrovare se una regione sia Settentionale« ecc. (nur 2 Bl.), astronomisch-geographisch (CB. p. 2286). — S. auch Osimo, Narrazione ecc. 1875, p. 123.

Chiskijja de Silva gab in seinem פרי חדש zu Josef Karo, Schulchan aruch, Teil I, einen Kalender über 600 Jahre, beginnend mit 454 (1694), s. Zipser im Litbl. d. Or. IX, 669; vgl. CB. p. 845. — Sein קונטרים בינה ודעת über die Grenze von Tag und Nacht ist gedruckt hinter שמן לבאור von Esra Molki (Malki?), Salonichi 1760.

1695 verfasste ein Anonymus תקופה אמתית, astronomische Regeln zur Abfassung des jüdischen Kalenders

[1]) Nach einer Mitteilung des Dr. A. Marx kaufte Halberstam aus Rabinowitz Katalog VIII n. 67 dasselbe ms., welches als n. 470 Halb. jetzt in Rabb. Semin. in Newyork sich befindet.

unter Vergleichung des Gregorianischen, nebst Berichtigung von Fehlern früherer Autoren, ms. Mantua 55. Ich kann mich nicht erinnern, Näheres über dieses Ms. erfahren zu haben, begreife also meine Bemerkung oben unter Moses Cases (S. 302) nicht. Gregor XIII. führte bekanntlich seinen Kalender schon 1582 ein; man möchte wissen, ob schon ein früherer Autor diesen Kalender für die Theorie und Praxis des jüdischen in Anwendung gebracht hat. Ich habe die hebräischen Kalender der Zwischenzeit nicht danach untersucht[1]).

Schon der Sprache halber verdient eine englische Schrift hier Erwähnung, welche von einem Juden zunächst für Christen verfasst ist:

The Jewish Kalender in the year 5456 and contin. to the 27. Tebeth 5457 etc. by Isak Abendana, Oxford (1695/6). Die angeschlossene Abhandlung über den Zehnt ist dem Bischof von Oxford gewidmet. CB. p. 559 n. 3609, vgl. p. 1067 gegen Carmoly. Einen lateinischen Brief Isaks an Bernard, Professor der Mathematik, edirte Macray in Festschrift Steinschneider S. 89.

1696 (שנת תנ"ו כבוד לתורה) verfasste Simon b. Jona Misrachi in Bagdad (בגדאת) das Buch כנפי יונה, ms. Coronel 72a (im Katalog Coronels heisst der Verfasser selbst Jona), welches ich im Jahre 1871 flüchtig untersuchen konnte. Ich ziehe aus meinen Notizen Folgendes:

Das Werkchen folgt im ms. auf Ibn Esra und einen סדר העבור, geschrieben in Bagdad 1780 wie unser Werkchen; der Schreiber (אני החתום מטה) vergass, sich zu unterzeichnen. Die Vorrede beginnt, wie mehrere Ibronot: הקדמה, אמרינן במס' שבת פרק כלל גדול אר"ש בן סוי. Der Verfasser unterscheidet die jüdische Astronomie von der heidnischen Astrologie mit Berufung auf die — auch von anderen Autoren angezogene — Stelle im B. Akeda von Isak

[1]) Abr. Zahutim (1594) giebt noch die Schaltjahre nach dem Julianischen Kalender.

Arama, Kap. 37[1]). Sein Name lautet hier vollständig: אני הצעיר שמעון בן הריין המצויין כמ"ר יונה מזרחי במהרי"ר בנימין בן מהרי"ר אברהם במהר"ר שמעון מכרזאנה. Er schildert die Leistungen der wichtigsten Autoren nach dem »grossen Werke« des Maimonides und die seines Bruders, wie seine eigene in folgender Weise, die zugleich für die Kenntnis dieser Literatur in Bagdad am Ende des XVII. Jahrhunderts beachtenswert ist: ואחריו (ר"ל אחר הרמב"ם) יאיר נתיב הרב עובדיה זיל ועשה פירוש לדבריו ואמנם דבריו צריכין הבנה וציור, ובחכמת לקיות המאורות ומהלך השמש נלה טפח וכסה טפחים, ואחריהם קמו החכמים ותוכניים חברו לוחות וצורות .... הרלב"ג בלוחות שלו, והפועל הר' יעקב בספעולתו[2]) ולו נאה להתפאר כי דבר גדול עשה, אבל בעבור שעשה אותו באמתי ולא באמצעי יבא לשעות בלוחותיו, והעוות לא יכול לתקן כ"א חכם גדול בחשבון הכוכבים, וכן נתפאר כהיר עמנואל בן יעקב זיל בעל הכנפים בכנפיו ו' [שש] שקרא שמות (so) לוחותיו כנפי נשרים, וכן נתפאר החכם התוכן הגדול כהיר אברהם זכותו (so) זיל בלוחותיו, והאמת עמו לפי שדבר גדול עשה, כן מאד עמקו מהשבותיו ואין קץ לתכונת ו[3]) וצריכים למלמד ולכלים גדולים. הכלל העולה שכלם ישרים ונכונים, אכן העולם ויושביו עולין ומתחסרין בהשכלה ... ולעשות הענין בקיצור מופלג ויהיה קל ההבנה ראיתי שקדמני בו אחי החכם המחודד יעקב נ"ע והפליא לעשות גם הוא ראיתיו (?) לוחותיו שהם יותר מיושבים ושורש [צ"ל ועל שורש] קרוב מיוסדים והסכמתי ללכת בעקבותיו אבל לא בהצעותיו, כי הוא דרך בדרך החכם זכותו זיל ועם שהוא קצר ודבריו מסולתים (so), אמנם צריכין עדיין הקומות (צ"ל הקדמות) וכללים להבינם על בורין, חברתי ותקנתי הלוחות האלו, ובכלל דבריו (!) דברי שניהם עולים לסגנון אחד מני ומניה יתקלם עילאה שכפי כח האפשר צחצחתי[4]) הלוחות בתכלית היופי ובקצור נמרץ וכו'.

[1]) Vgl. oben S. 87. — Das Verdienst dieses Gegensatzes schon bei den alten Hebräern würdigt der bekannte Astronom Schiaparelli, L'Astronomia nell' Antico Testamento, Milano 1903, p. 66; ich habe diese Stelle in ZfHB. 1905, n. 3, S. 95 mitgeteilt.

[2]) Jakob b. David usw. (1361) wurde Jakob *Poźl* genannt, seine astronomischen Tabellen heissen לוחות הפועל, s. BM. 1898, S. 31.

[3]) Vergl. קץ לתכונה, Benjacob S. 531, n. 431. Sacuts Almanach wird auch תכונת זכות genannt, Benjacob S. 651, n. 574.

[4]) Über צחצח vgl. Die hebr. Übersetz. S. 1043.

Wie Immanuel seine Tabellen כנפי נשרים nannte, so habe er die seinige כנפי יונה genannt mit Beziehung auf שני בני יונה im Sinne von zwei »Söhne Jonas«, nämlich er und sein verstorbener Bruder Jakob, dessen Tabellen benutzt sind.— Auf die Vorrede folgt eine הצעה. Das eigentliche Werk beginnt מקום השמש. י'סוד ה'למודים ו'עמוד ה'חכמות אשר ישען עליו כל בית התכונה. Die späteren Beispiele aus dem Jahre 541 (1781) dürften vom Kopisten (s. oben) substituiert sein; es findet sich auch ה' אלפים ותן = 5456 (1696). Den Abteilungen (ohne Zählung) werden einleitende Bemerkungen vorangeschickt. In der geographischen Tafel findet sich die Universität Wittemberg ויטימבירגא ראש מדרש. Auch die christliche Zeitrechnung ist berücksichtigt. Zu den sieben תאריכים werden Beispielsjahre wie 1512, 1513 nach Chr. angegeben.

Wir kennen die Kulturgeschichte der östlichen Juden in neuerer Zeit so wenig, dass ein längeres Verweilen bei diesem Beispiele gerechtfertigt erscheint.

Es folgt eine Notiz Simeons in arabischer Sprache über Sonnenmonatstage, wie folgt: אחכם (so) סנה אלשמסייה (so) ואיאמהא אדאר א' יקוו הינאן אלבחר, (fehlt ב') ג' אכר ברי אלעגאז ואלחסום, ד' חרכאת פי אלריח . . . והוא[1]) יסמא מארסו (März). ניסאן, אבריל ביונאני (!). א' אואן מעאלגת (so) אלאמראץ אלעסודה . . . אסבט, יאנ' פיבריר (so) . . . תפתח אלחיאת אעינהא. תמת אחכאם איאם אלשמסיה ואלחמד . . . ותעאלי: mit Unterschrift Simeons in deutscher Kurrentschrift.

Ich habe dieses kurze Stück weder für die arabische Literatur der Juden noch für die Schriften der Araber in hebräischer Handschrift (ZDMG. 1893, S. 335—84) notiert; in der Tat weiss ich noch nicht, welcher Quelle diese Notiz angehöre und ob Simeon Misrachi hier mehr als Kopist war.

---

[1]) Für והו findet sich in hebr. Umschreibung des Arabischen nicht selten als begreiflicher Irrtum.

1699 erschien in Fürth, in 8°, נפתלי אילה שלוחה, eine Arithmetik von Naftali ben Jesaia aus Fürth (CB. p 2044).

In demselben Jahre erschien in Amsterdam in 8° (4 Bogen) ידיעת החשבון, kurze Arithmetik, übersetzt aus dem Hebräischen (wessen?), jüdisch-deutsch, herausgegeben von dem Kantor *Arje* (Loeb) *ben Seeb* (CB. p. 550, n. 3553, vgl. p. 744 und p. 2880, n. 7).

Hiermit sind wir ans Ende des XVII. Jahrhunderts gelangt, dessen zweite Hälfte auch durch diese Aufzählung beleuchtet wird. Der Geist der Juden ist verengt; er bewegt sich in kasuistischen Spitzfindigkeiten und braust in den Schwärmereien der Sabbatianer.

Ich trage hier die Namen der Herausgeber von Kalendern nach, auf welche oben nicht näher eingegangen ist.

1665 (bis 1726) Salomo Oliveyra, hebräisch und spanisch: מקראי קודש, CB. p. 2382.

1671 Menachem Simson Basila ben Salomo (CB. p. 556, n. 3605).

1674 (bis 1688) Chijja Gabriel aus Safat: סדר זמנים (CB. p. 840).

1674 (bis 1694) Elieser ben Jehuda (CB. p. 558, n. 5606).

1699 (bis 1719) Jekutiel ben Abigedor, in חקי חיים zu ישמח ישראל, auch in Ed. Berlin 1701 (CB. p. 1172).

In den ersten Jahren des XVIII. Jahrhunderts begegnen wir ausser den Kalendern für grössere Zeiträume[1]) verschiedenen Mathematikern, namentlich in Italien. Dort machte sich 1702 der in Venedig geborene David Nieto bekannt, von welchem wir unter dem Jahre 1712 das Nähere angeben.

[1]) Eine kürzere Übersicht bis 1732 (Grenze des CB.) folgt unter diesem Jahre.

1703 wird Abraham Joël Conigliano in Verona als Doktor der Mathematik bezeichnet (Monatsschrift 1899, S. 563, vgl. Mortara, Indice p. 16)[1]).

Ein näheres und zugleich weiteres Interesse knüpft sich an einen aus Berlin stammenden Schriftsteller, dessen Arbeiten und Unternehmungen wenig bekannt geworden sind, und worüber ich die kurzen Mitteilungen von Zunz (Geogr. Lit. n. 118, englisch p. 287, deutsch in Ges. Schr. II, 192) und Neubauer (n. 2059, 2060) aus meinen, vor fünfzig Jahren den mss. in Oxford entnommenen Aufzeichnungen ergänzen, zum Teil berichtigen kann.

Meir ben Jehuda Loeb Neumark, dessen Familie vielleicht nach zwei Jahrhunderten noch existiert, — die projektirte *Germania judaica* wird vielleicht darüber Auskunft geben, — war der Sohn des als Verfasser der hebräischen Grammatik שרש יהודה bekannten Gelehrten, der auch als Faktor oder Leiter der um 1699 in Berlin errichteten hebräischen Druckerei beschäftigt war (CB. p. 1364 und 3015) und wahrscheinlich seinen Sohn schon frühzeitig über die engen Grenzen des damaligen Bildungskreises hinausführte, so dass wir hier vielleicht einen Anfang jener Annäherung an allgemeine Bildung zu verzeichnen haben, durch welche nach einem Jahrhundert Berlin glänzte und in Misskredit geriet.

Meir begann zu schriftstellern, als er 15 Jahre alt war (s. unten). Im Jahre 1703 beendete er, nach achtwöchentlicher Beschäftigung damit, im Monat Schebat (begann 17. Januar) in Nikolsburg die Übersetzung eines deutschen kosmographischen Werkes, welches er תובן הכדור betitelte, ms. Oppenheim 1144 Fol. Der Titel lautet: ספר ת' ה' באור איכות וכמות כדור הארץ תוכו כביו, מבע נשואים עליו, ארבעת

[1]) »BIA. 27« bei Mort. bedeutet Bibl. Jud. Antichr. (von de Rossi); pag. VIII wird irrtümlich als Abbrev. PGA (giud.) angegeben; ich finde aber bei flüchtigem Blättern kaum ein anderes Zitat daraus, z. B. unter Rapa p. 52.

היסודות וארבי"ע והטבעות (so) מחצר (?) והיא החכמה הטבונה בעיניהם [ביניהם] קוסמוגראפיא וידיעת העולם, וכל דבר ועבר עליו תעלוזנה בו רוחת איוויו (so) שוקקות ולבות ברכי כנשלות תאמצינה ומלאה הארץ דעה וגוראות בוראם יעריצו. העתיקו מלשון אלמניא ללשוננו הקדושה הבחור הורם במושכלות מעם זולתו מאיר בן . . . נייטרק הענא בעל שורש יהודה. ותהי השלמתו שנת חמשת אלפים וארבע מאות ששים ושלשה לבריאת העולם לחדש[1] שבט שבועות שטונה אחרי התחלותי יעזרנו האל עשות כמוהו למבת עמי לאומי אכ"ר.

Auf der Rückseite des ersten Blattes liest man eine Widmung an David Oppenheimer, damals Landrabbiner, anfangend: תשורת המעתיק ושלוחת נשלחת לרגלי הגאון, in dem geschraubten und schwülstigen, in Wortspielen und unerwarteten Übergängen[2]) sich ergehenden Stile, worin David als Meister und Muster gelten konnte. Die Titulatur dieses hier in der dritten Person »höflich« angeredeten Gönners nimmt vier volle Zeilen ein. Die Absätze der Anrede schliessen alle mit dem Worte דוד, eine Manier, die noch heute bei Juden im Orient und Italien für Elogen in Vorreden, הסכמות u. dergl. blüht; er fügt an: ואנכי בין הבאים פתח אהל קדשו ועיני מלאות מאור תורתו. Der Verfasser lässt Oppenh. selbst sprechen: ראיתי ספר מירת המלכים אשר העתקת מלשון לועז ללשון קדשנו, ורבה (?) ידך הישר דרכיך ואורך בשם, העתק לי כמוהו והראה אם מוח בקדקדך ותישר כחך וכו'. Diese Stelle deutet Neubauer so, dass Oppenheimer den Verfasser zur Übersetzung des Buches תוכן ה' aufforderte (at the instigation . .) ? Meir erzählt von David: אף ראה ספרי מאיר נתיב אוגר מליצה ומתאר צח לשוני הטה הגולדים לי בבחרותי וכו' והאחרון בהיותי בן חמש עשר שנה הברתי, אך עד עתה להדפיסו אחרתי ופו', ואקח לידי את הספר הזה חובר חבר דברי יהלומות עניני כדור הארץ וכו', ובקצר את הגארעה (so) עליו בין נשואיו תוכו ונופו וכו', וכניתיו תוכן הכדור וכו' ואקח גם לידי באור כדור השמים לבל תחסר בו ידיעה.

[1]) 5406, 1706 bei Neubauer (nach der Reihenfolge) nicht blosser Druckfehler, s. unten das Schlussdatum.

[2]) Ein Produkt dieses eigentümlichen Potpourri ist der sogenannte »קדוש vom ganzen Jahr«, der gedruckt werden sollte, so lange ihn noch jemand kennt.

Hieran schliesst die spezielle Widmung des Buches ein Gedicht, anfangend: חלא אכמיר (so) קשת רוחי ראות נערה שבויה ישראלית.

F. 2 b beginnt die »Vorrede des Übersetzers» הקדמת המעתיק. ידידי הקורא החביב דברי החכם מרבה חכמה מרבה כעס, ויפלא א"כ בהיאסר למור החכמות החיצוניות לאומרו, וסוף כעס ומאכוב (so)[1] ואיסורא איכא ואחרי החפוש בדברי חכמינו זכרונם ברכת טוב באיסור לימודי החכמות יתכן למתמיד בתורת ה' כאשר מצאתי, ולא יאמת על הנכרח לקבוע עתים לתורה מל (?) יחכם בשום דבר כי'א במשא ומתנו, ואחר ישוב לביתו ללמוד, כאשר מצאתי בתשובות שונות לחיות האדם בעל בחירת רצונו, לא יסופק, נמע בו החכמה בכללה וכו'.

Für diese Freisinnigkeit betreffs des Studiums profaner Wissenschaft[2]) zitiert er Maimonides über חכמה יונית, Albo, Abravanel über Jeremias und Plato. Ihre Hochstellung bei den Alten bewog ihn als sechzehnjährigen Jüngling in Frankfurt am Main (was Neubauer nicht angibt) zur Übersetzung eines Geschichtswerkes: ולא מצאתי מנוח לי עד לקחתי לידי ספרים המבארים כל דבר בביאור ראוי ונכון, את הם (so) בחרתי לבחור ולהתעסק ללשוננו הקדושה ויצא בראשונה ספר מירת מלכים, ספורי מאורעות כל הדורות כל עת ההויה בהיותי בן שש עשר שנים בפראנקפורט דמיין עיר ואם וכו', אחר חברתי מאירנתיב ספר מליצות הקלים וזה נא לי שלישי וכו' ואולם יעזרני מעזרני להוציא פירוש עשרים וארבע ספרי הקדש וזולת' ספרי רצוני.

Dieses Geschichtswerk ist, wie oben vermerkt, aus לשון לועז (lateinisch?) übersetzt, nicht aus dem Deutschen, wie Neubauer angibt. Ich habe seinerzeit nicht daran gedacht, es zu meiner Bibliographie zu notieren, was im Nachtrag (zur II. Abteilung) geschehen soll.

[1]) Ich hebe einige solche offenbare Fehler des Kopisten hervor, damit die Korrektur anstössiger Stellen gerechtfertigt erscheine, die ich zum Teil dem Leser anheimstelle.

[2]) Dass der Verfasser einer ungarischen Abhandlung über dieses Thema seine Zitate meinen, ihm zur Verfügung gestellten handschr. Notizen entnommen habe, habe ich wohl schon irgendwo bemerkt.

Hierauf folgen Bemerkungen über Übersetzungen unter Anführung von Samuel Ibn Tibbons Vorrede zur Übersetzung des More und eine kurze, angemessene Schilderung der Schicksale der hebräischen Sprache unter Anwendung eines Gleichnisses und Benutzung von Charisis Mitteilungen über die ersten Pfleger und Förderer dieser Sprache.

Das eigentliche Werk, hier f. 5, ist auch auf 14 besonderen Blättern einer Reinschrift mit ms. Opp. 1138 Fol. (Neubauer 2134[10]) gebunden, im Katalog von Metz dort nicht angegeben. Es zerfällt in VI Bücher, jedes mit einem Gedichte schliessend und in Kapitel geteilt.

פרק ראשון, בו יסופר מהות אחדות הארץ והים בתחילת בריאתם והפרדתם במצותו ית' יראה מספוריו ית' עדות על הארץ אשר היתה משוקעת וכו'.

Kap. 2. handelt von Inseln usw., 6. von den Weltteilen und enthält einiges Mathematische; 8. von den ersten Weltbewohnern; 9. Paradies; 11. Entstehung der Reiche und deren Übergänge. B. I. endet f. 12 b, im ms. 1138 Fol., f. 12 b fehlt die Angabe. — B. II. K. 1. Die Weltteile im allgemeinen, 2. England, 3. Geschichte Englands (bis 1130, nach Neubauer 2143, wo nur K. 1, 2); zitiert werden: Beda, Volaterranus, (סולאטעראנוס. Anf. des Kap. ist Maffei); folgen: Holland, Spanien, Frankreich, Flandern, Burgund, Italien. — B. III. Deutschland. — IV. Dänemark, Schweden, Norwegen und »nördliche Länder«, Polen, Griechenland, Türkei. — V. (f. 145) Asien. — VI. (f. 176 b) Afrika, f. 177 wird das Jahr 1703 als das »gegenwärtige« angegeben; f. 178. das VI. und letzte Buch ist beendet am 7. Adar (22. Febr.) 5463, übersetzt מלשון אלמניאה von Meir etc. Oben ist aus dem Titel der Monat Schebat angegeben, möglicherweise nur um eine Woche früher.

Dass dieses Büchlein eine genaue Übersetzung eines bestimmten deutschen Werkes sei, hielt ich von vornherein

für unwahrscheinlich, doch sah ich mich nach deutschen Schriften ähnlicher Art um, welche benutzt sein könnten, und zunächst aus der kurz vorangegangenen Zeit, und fand folgendes Büchelchen, woraus ich einiges über Form und Einteilung entnehme, da mir Einzelheiten des ms. nicht zur Vergleichung vorliegen.

Titel: »Kleine *Cosmographie* Oder Summarische Beschreibung der gantzen (so) Welt. Von Vier Theilen der Erde, Asia, Europa, Africa und America. Wie auch von den vier Elementen, was darinnen geschieht, woher die Windt kommen usw. Zu Augsburg, bei Marx Antoni Hannas (o. J. um 1684—89), 66 und 2 S. Register von 23 fortlaufenden Kapiteln und 1 S. Reime über den Inhalt. Anf. S. 1: Diskursus zwischen dem Magister und Discipul. Durchaus Fragen des Disc., also umgekehrte Katechese. Kap. 1 vom Glauben zuerst, »dass in Gott drey Personen seind«. C. VI. S. 6. Vom Paradies, Teilung der Welt und der Wassern dass (so) Paradeiss. C. VII. S. 9 beginnt Asia, C. XI. S. 28 Europa, C. XII. S. 45 Africa, XIII, S. 46 America. Von C. XIV S. 49 ff. wird behandelt, was wir zur physischen Geographie rechnen. S. 20 Von Germania ff., dazu Littaw und Moscovia, Russia (!) Hessen, Saxonia, Holland, Seeland, Flandern.«

Wenn Meirs kosmographisches Werk die sogenannte »mathematische« Geographie als integrierenden Bestandteil behandelt, so hat Meir ein anderes Schriftchen bald darauf folgen lassen, wolches die Konstruktion des Weltgebäudes physikalisch und mathematisch darstellt. Ms. Oppenheim 1677 Qu. (Neubauer 2059, 30 Bl.) ist überschrieben: תכונת ההויה, הנחות לימודי משטרי הגרמים השמימיים. Doch scheint mir in diesen Worten schon die Überschrift der einleitenden allgemeinen Bemerkungen, anfangend: בעמדנו לחקור מדות איכות והתפעלות תוצאי היסודות הרצון הנשמת החלטת העצמים, נחל בראשונה מטבארי מיניהם המה כדורי הרקיעים

וחתנגלגלותם וקודם לחם . . . והתחלפות התשעה מקרי עצם האמתיי קריאתו ספרדי נ' [צ"ל ר' אברהם בר] חייא מחלוף (?) המראה וכו'.

Die eigentliche Abhandlung beginnt f. 2b ספר תכונת ההויה חלק הראשון בו יוצגו פרטיות חכמת התכונה על מכונו (!) ותלם כאשר נצללו וחוורו[1]) ותמצאו אל החסכמה המוחלמה מאחרוני החכמה הזאת וכו' הועתק מספרי המשאיים ומתבודדים עליהם חכמי האומות והתיהד[2]) להכנם תחת כנפי השכינה ע"י אני הצעיר מאיר בן א"א מהור"ר משה יהודה ליב נ"ימרק הענא בעל שרש יהודה בנברלין (so!) התנוירר פה נ"ש (Nikolsburg) שמוע צוף השפת שפתי גאון עתנו דוד מלכה . . . יום א' מ"ז מנחם התס"ג לפרט.

Also geschrieben Sonntag 16. Ab 5603 (28. Juli 1703). Von einem Original, das übersetzt wäre, ist nicht die Rede; der Verfasser hat die späteren Astronomen der »Nationen« benutzt. Die Angabe bei Metz, dass dies Schriftchen aus dem Lateinischen übersetzt sei, ist des Fragezeichens Neubauers nicht wert.

Kap. 1 beginnt:

מביאור השמים. ככר התאמת את אשר נוכיח בטופתים במאמר מכדור הארץ. פרק ב' חלקי השמים והגלגלים, ג' מנלגל המזלות, ד' צורך ומעשי גלגלים ואוסני הגלגלים, ה' בגלגלים וענולים אחרים.

Kap. 11 handelt von der Höhenmessung der Sterne usw., illustriert durch Figuren und Tabellen. Fol. 24b endet der 1. Teil. — Fol. 25: מכדור הארץ. הקדמות מונחות מכבדות מהות ואיכות הארץ בכללה לתוצאות היסודות ותולדותם הומביעה (so!) מבעי מקור שרשם. Dieser geographische Teil zerfällt in 7 סימנים. F. 30 liest man ועיין היטב בכתב הרב ישיר מקנדיאה בספרו יונת (!) אלם (so).

Im Jahre 1704 (aber ohne Datum) erschien in Venedig מחדש חדשים, Kalender über 30 Jahre (5465—94), nebst einigen erbaulichen Beigaben, redigirt von Rafael Shami (d. h. aus Syrien?) b. Samuel (64 u. 4 Bl., auch

[1]) Geklärt wurden (weiss gemacht); ähnlich im Arab. بيّض (bajjadha) ins Reine schreiben.

[2]) »Gejüdischt« (ins Hebr. übersetzt), was auch beschnitten bedeutet. Die משאיים sind hier natürlich nicht die Peripatetiker.

in der Berliner k. Bibliothek), den jüdischen, christlichen und muhammedanischen Kalender enthaltend, was in CB. p. 2129 nachzutragen ist.

Vielleicht ist ein Zusammenhang zwischen diesem Buche und dem spanischen Kalender für dieselben 30 Jahre (Wolf, B. H. III p. 550: cum instructionibus variis ad cultum divinum, praeces etc.) im Anhang zu *Guida* (so lies bei Kayserling, Bibl. Esp. p. 57, vgl. ZfHB. 1903, S. 157) *de Passageros*" (Führer für Reisende in Belgien, fehlt in Zunz, Geogr. Lit. Jew. Lit., p. 250), herausg. vom Buchhändler Yshac de Lara, Amst. 1704, 12° (68 p.).

Der Kalender war im XVII. Jahrh. ein Anhang zu Gebetbüchern; im XVIII., zunächst in den Jahren 1705—08, kehrt sich das Verhältnis um: Erbauliches und Liturgisches wird dem Kalender für ein oder mehrere Jahre angehängt.

1707 starb Samuel b. Alexander, Verfasser des geschätzten Buches מרי מנרים (CB. p. 2403), welcher bei seinen Glaubensgenossen als ein »insignis mathematicus« galt (Wolf. B. H. III p. 1047).

Tobijja Kohen, Sohn des Moses Nerol (aus dessen Predigten und anderem er einiges mitteilt), wurde in Metz 1652 geboren, studierte Philosophie und Medizin in Frankfurt an der Oder, gefördert durch ein jährliches Stipendium seitens des »grossen Kurfürsten« Friedrich Wilhelm (vgl. ms. Berlin 18 meines Verzeichnisses). Bekehrungsversuche und Intoleranz von Professoren scheinen ihm den Aufenthalt verleidet zu haben; er promovierte, wie seit längerer Zeit mancher jüdische Arzt, in Padua und liess sich in Konstantinopel nieder, wo er in den höchsten Kreisen praktizierte.

Zur Ehrenrettung der Wissenschaft der Juden gegen die Verläumdung intoleranter Professoren in Frankfurt, kompilierte er eine allgemeine Enzyklopädie der Wissen-

schaften, מעשה טוביה, edirt in Venedig 1707/8, Jesnitz 1720, Lemberg 1867 (HB. IX, 7), worin auch alte und neue Astronomie vertreten sind (CB. p. 2675); er argumentiert allerdings *gegen Copernicus*. — Über ihn s. noch Zunz, Geogr. Lit. n. 119, deutsch in Gesammelte Schriften II, 193, Jew. Lit. 263, 264; Rev. des Ét. J. XVII, 293; die Monographie »Tobiasz Kohn« von M. Bersohn ist leider in polnischer Sprache verfasst; s. HB. XII, 97.

Jehuda (Loeb) ben Chanoch in Pfersee, dessen Predigten bald nach dem Tode sein Sohn Chanoch mit den eigenen unter dem Titel ראשית בכורים 1708 herausgab, hinterliess Abhandlungen oder Materialien über Geometrisches und Arithmethisches im Talmud, wie der Sohn am Ende der Vorrede angibt (Wolf III, p. 327, n. 742c).

Moses ben Josef ben Samuel Heida verfasste zur Zeit des grossen Brandes in Frankfurt am Main (vgl. Gesch. Lit. der Juden 1905, S. 138, § 217) eine Arithmetik in jüdisch-deutscher Sprache unter dem Titel מעשה חורש וחושב, Frankfurt am Main 1711; CB. p. 1837.

David Nieto (auch Neto, Netto, s. Magazin für die Wissenschaft des Judentums VI, 63, vgl. IV, 34, hebr. Brief an Unger, אוצר נחמד IV, 85, — geboren in Venedig 1652, seit 1701 Rabbiner in London, gestorben 10. Januar 1728), richtete an den Kardinal Fr. Maria de Medici eine italienische Schrift über die Differenzen in der Berechnung des Pesach, betitelt: *Pascologia, overo*[1]) *Discorso della Pasca*, ecc. In »Colonia« (wahrscheinlich in London) 1702, Livorno 1765.

In seinem (מטה דן[2] oder »כוזרי Teil 2«, London 1714, polemisiert er gegen Karaiten, Cartesius und *Copernicus*, wie überhaupt seine Schriften eine diskussive Richtung ver-

[1]) CB. p. 882; die Worte »ou verdadeiro« bei Kayserling, Bibl. Esp. p. 78, stammen wohl aus einer spanischen Mittelquelle. Über das Buch vgl. Mntschr. 1899, S. 563; H. Michael, אור החיים, S. 342.

[2]) דוד ניטו = דין.

raten; war er doch des Spinozismus beschuldigt! — Zweite Auflage »Metz« (Hamburg, herausgegeben von Natan Mai, wie Michael, l. c. S. 343 aus der חכמה erweist; Zedner S. 614 hat das übersehen) 1780, Benjacob S. 322 n. 1036 verzeichnet noch: Lemberg 1857, Warschau (1860 und Einheit ?), nach dem herauszugebenden Supplement käme hinzu Berlin 1859; die beiden letzten finde ich in der HB. nicht angegeben.

Mit dem hebräischen Texte erschien auch eine spanische Übersetzung »Vara de justicia« etc. Die englische Übersetzung von *L. Loewe*, London 1842, umfasst nur den ersten Dialog (Zedner p. 614, ungenau, Kayserling l. c.). — Ausführlich beschreibt das Buch Wolf, III p. 202; vgl. De Castro, Bibl. Esp. I, 608.

Unter dem Titel בינה לעתים erschien ein Kalender in hebräischer und spanischer Sprache über die Jahre 5478—560, London 5478 (1717) 12° (CB. 559 n. 3613). Da Nieto anderweitig beschäftigt war, so schlichen sich Fehler in den Druck ein, welche ihn veranlassten, sich nicht als Verfasser zu nennen (Michael l. c.).

1712 erschien in Dyhrenfurth in jüdisch-deutscher Sprache חכמת המספר, eine Arithmetik bis zur Kubikwurzel, von Moses Eisenstadt b. Chajjim, von der Prager Familie Katzenellenbogen (CB. p. 1800 u. Add.); Bl. 1—12 wird auf *talmudische* Stellen Rücksicht genommen (Brüll, Jahrb. IV, 154). Wolf bringt damit in Zusammenhang ms. Opp. 1664 Qu. (Neub. 2082 beschränkt sich auf die blosse Überschrift), ohne Grund. Über dieses anonyme חכמת המספר habe ich das Wesentliche im Serapeum 1864 S. 57 n. 402 mitgeteilt und wiederhole hier nur der Vollständigkeit halber das Allernötigste.

»In diesem anderen Teil das (so) ספר חכמת המספר will ich erklären die grosse חכמה, welche *unsere* (!) חכמים הקדמונים in dieser חכמה נפלאה haben ממציא gewesen«. Der Verfasser legt also das Ziffernsystem mit der Null

den jüdischen Weisen bei. Das Schriftchen ist nicht älter als das XVII. Jahrh.

Anders verhält es sich mit dem חכמת מספר, jetzt ms. Hamburg n. 303 (S. 129 meines Katalogs), welches, am Anfang defekt, mit der Addition beginnt und von einem Besitzer (aus Frankf. a. M.?) als Plagiat bezeichnet wird mit der Bemerkung: »Das is(t) aus Mosche Eisenstadt sein Büchel un(d) nit aus euer Kopf.«

Dergleichen Schriften sind nicht Produkte theoretischer Forschungen und machen keinen Anspruch auf Originalität; sie sind aus europäischen jüngeren christlichen oder älteren hebräischen (etwa Ibn Esra, Elia Misrachi usw.) gezogen zum Zweck praktischer Anwendung, gehören also in die pädagogische Literatur; ihr geringer Umfang förderte ihre Verbreitung.

Einen diametralen Gegensatz zu jenen »hausbackenen« Geistesnährmitteln des Nordens bildet ein gleichzeitiges verunglücktes Unternehmen eines Gelehrten in Rom. Die Familie desselben schreibt man in europäischer Schrift Ambron, in hebräischer עמברון, nicht עמרון, wie Vogelstein u. Rieger (Gesch. der Juden in Rom II, 279) angeben[1]). Ich habe in Jew. Qu. Rev. X, 488[2]) geglaubt, diesen Namen von dem arabischen עמראן (Imran = עמרם) ableiten zu dürfen. Ich denke jetzt mehr an den Ort Embrun oder Ambrun (Embrodunum) in dem Dauphiné, obwohl dieser Ort bei Gross (Gall. Jud.) nicht vorkommt. Die Form »de Ambron« (II, 249) spricht für einen Ortsnamen.

[1]) Sie übersahen das Zeugnis Aboabs, bei Wolf III, p. 1003, auch unter den Quellen S. 281, Anm. Daselbst stammt wohl das Zitat: »Neue Hebr. Bibl.« (für Nova B. H.) von Köcher (der den Art. bei Wolf, I, III. 1901 übersah) aus der deutschen Übersetzung des Wörterbuches von De Rossi, S. 52, der nicht angeführt ist.

[2]) Ich ergänze dort den Index von Vogelstein und Rieger II, 441 durch ein Schlagwort Ambron. Gabriel de Ambr. (II, 249) dürfte der im Pasquill auf Ganganelli (Clemens XIV.) erwähnte »Ambrun« sein; s. meine Notiz im Litbl. d. Or. 1843, S. 223.

Sabbatai Ambron, »für eine lange Zeit die letzte literarische Persönlichkeit der römischen Gemeinde« (Rieger II, 281) ist »ein Märtyrer der Wissenschaft gegen Pfaffengeist und Intrigue geworden« (das. 279). Sein neues kosmographisches System, im Jahre **1710** in Venedig angekündigt, war in lateinischer Sprache zuerst dargestellt in einer *Historia omnium Systematum coeli*, dann weiter ausgeführt in einer vierteiligen »*Pancosmosophia*«, in deren I. Teil Axiome, welche der Ansicht von Ptolemäus, Copernicus und Tycho de Brahe widersprechen, dass es mehr als eine Welt gebe. Zu Anfang wird bewiesen, dass die Erde oval sei. Im II. Teil setzt es den Weltbau auseinander, welcher eine halbelliptische Form habe, der Himmel sei ein solides Firmamentum mit Planetenstrassen; die Planeten, den Mond nicht ausgeschlossen, haben eigenes Licht. Der III. Teil handelt von der unsichtbaren Welt (Empireum), auch von der Hölle. 100 Kupferstiche sollten das Werk beleuchten, welches Philipp dem V. gewidmet und schon begonnen war, als man die Ausführung in Rom, in Venedig und vielleicht später indirekt in Leipzig verhinderte — was allerdings Julius Fürst (B. J. III, 183) nicht hindert, eine Ausgabe Leipzig 1713 zu verzeichnen. Die Kosmographie an sich hat an diesem Opfer des Fanatismus schwerlich Brauchbares verloren; aber für die Geschichte dieser Wissenschaft war vielleicht Beachtenswertes darin enthalten. — Der Verfasser muss überhaupt auch in der hebräischen Literatur belesen gewesen sein, da er Bartolocçis »judenfeindliche« Bibliotheca hebr. durch eine bessere ersetzen wollte. »Auch dieses hebräische Werk ist Manuskript geblieben«, bemerkt Rieger (S. 280); vielleicht ist Sabb. nicht über Randnoten zu Bart. hinausgekommen, wenigstens ist die Existenz auch nur eines Anfanges nicht nachgewiesen.

1714 erschien in Frankfurt a. M. eine neue Ausgabe von Jomtob Lipmann Hellers צורת בית המקדש mit einer Zu-

gabe über die Masse des Altars מדות המזבח (על) von Elia b. Zebi; CB. p. 954.

Zwischen 1714—26 erschien in Offenbach (ohne Datum) eine Anleitung zur Anfertigung von Kalendern von Jekutiel (Süsskind) b. Isak aus Pinczow, 1 Bl in Fol., worüber nur Wolf berichtet (CB. p. 560, n. 2623), vielleicht jetzt in der Hamburger Bibliothek. Fürst II, 53 erfindet den Titel מעשה לוח, welchen Benjacob S. 356 n. 1867 ihm nachschreibt. Jekutiel edierte 1726, die Schachschriften: מערכי מלך, Frankfurt a. M. 1726 und wird im Vorwort des Ascher Worms als »Astronom« gerühmt. (CB. p. 604 n. 360).

Samuel b. Boas Levi aus Lissa schaltet in sein רמת שמואל, über 32 talmudische Traktate (Amsterdam 1714, Fol.) eine Abhandlung ein: ברכת החשבון, über Mathematisches im *Talmud*; CB. p. 2410.

Jehuda (Löb) Grünhut b. Elieser, wahrscheinlich in Frankfurt a. M., fand das עברונות ס' (des Elieser b. Jakob) v. J. 1615[1]) fehlerhaft; er redigierte es aufs Neue, indem er die Berechnung für das J. 5475/6 (1715/6) einrichtete. Der christliche Kalender ist hier nach der gregorianischen und julianischen Ära angegeben. Das Berliner ms. 225 (II, 76 = Pinner n. 2[2]), nach 1858 von Landshuth gekauft), in der abgeschmacktesten Weise von Illustrationen überladen, schwerlich von Jehuda selbst ausgeführt, — ist überschrieben סדר המולדות והבייעות יום ריה וסדר הרי פרשיות וכו'. Die genaue Vergleichung des Inhaltes der um 100 Jahre auseinanderliegenden עברונות in meinem Verzeichnisse S. 76/7 bietet eine bequeme Grundlage für die Beschreibung ähnlicher Redaktionen.

Jonatan b. Josef aus רודנאי (so, nachzutragen im

[1]) Oben S. 202 lies Halb. 183 (für 250), ebenso (für 185) im Verz. der Berliner mss. II, 76, Col. 2.

[2]) Die Identität erkannte ich später; P. ist im Register S. 166 nachzutragen.

Index geogr. des CB. p. C) in Littauen, welcher im Jahre 1725 in Hamburg erblindete, zeigte sich als Kenner der Chronologie, Astronomie und Kosmographie durch Erläuterung und Herausgabe älterer Schriften:

1. *Moses Maimonides*, הלכות קדוש החדש, mit seinem (1. Elul 1719 beendeten) Kommentar, resp. Supercomm. über die beigedruckten Kommentare des Obadja ben David und Levi ben Chabib, betit. ישועה בישראל, begleitet von Figuren. Frankfurt a. M. 1720, 4° (CB. p. 1876 n. 36). — Die Tabellen in ms. Bodl., Neubauer 2077, sind ursprünglich Michael n. 1827 (Druck).

2. Nach Beendigung des Druckes veranlasste ihn Jehuda (Loeb), Sohn des verstorbenen Frankfurter Rabbiners Josef Samuel, zur Herausgabe des früher unvollständig gedruckten צורת הארץ von *Abraham bar Chijja* und der unedierten מראה האופנים und ס' הגלגל (beide Übersetzungen von Sacrobosco) mit seinen Noten, die einem Kommentar gleichkommen, Offenbach 1720, 4° (CB. p. 1433 und Add.). — In den Noten zitiert er ältere und jüngere Personen und Schriften, namentlich Mordechai Jafe und Manoach Hendel, unter anderem Simson ben Bezalel (f. 15, s. oben S. 193).

Er beabsichtigte auch eine Ausgabe des Werkes (יסוד עולם) von Isak Israeli (Ende Vorr.).

Ascher ben Wolf Worms, oder »*Anschelius Wormaeius*, Rab. Medic. et Philosophiae Candidatus«, verfasste מפתח האלגיברה חדשה (Schlüssel zur neuen Algebra), mit einem Widmungsschreiben an Moses Löw Isak Kan, Landgr. Rabbiner in Darmstadt, datiert 28. Siwan, Offenbach, תס"ב aber 1721 (CB. p. 877 und Add.). Er schrieb auch die Vorrede zur Schachsammlung מעדני מלך 1726.

Meir ben Natan Josua (der Vater war כמ"ת, Sofer) aus זולף דארף (Sülfdorf?) von den Vertriebenen aus Hamelburg, gab in Offenbach **1722** das Buch עברונות des Eliëser

ben Jakob mit einem Anhang: ישרעה נתן heraus (vergleiche oben S. 202). Wie viel davon und anderen Materialien Natans in ms. Hamburg 290[5] (Katalog S. 120), 291, 304, 329, aus dem Jahre 1720, neben Abschriften älterer astronomischer Stücke herrühre, würde wohl nur mit einer kaum lohnenden Mühe festzustellen sein.

Der im reiferen Lebensalter getaufte Jude Christlieb de Clausberg (nicht Klausburg, wie Fürst II, 191), welcher in Danzig im »Hebräischen, Talmudischen und Rabbinischen« Unterricht erteilte, beim Kronprinzen von Dänemark eine zeitlang eine hohe Stellung einnahm, zuletzt in Hamburg nach 1740 starb, verlegte sich hauptsächlich auf die angewendete Arithmetik mit ungewöhnlichem Erfolg; seine Methode der Zinsberechnung galt noch am Anfang des XIX. Jahrhunderts. Er verfasste: a) Licht und Recht der Kaufmannschaft, bestehend in ausgerechneten, so wol (so) auf Wechsel- und Waarenhandel . . . gerichteten, als auch sonst im gemeinen Leben nützlichen Tabellen, 3 Teile, Danzig 1724, 1725, 1726.

b) Hamburger Wechsel-Arbitragen Manual (wann?)

c) Kurz gefassete Erklährung des eigentlichen Innhalts (so) der Multiplication, Division, Regula Detri, Multiplex oder Conjointe, und den gemeinen Proben, Hamburg 1731 (7 Bogen). — Das Buch ist ein Spezimen eines grösseren für die Presse ausgearbeiteten Werkes. Im Vorwort ist von anderen Schriften des Verfassers die Rede, der auch seinen Gegnern antwortet. Die Bibliotheca Lubecensis XII (1731, mit fortlaufender Pagination seit IX, 1729) p. 660, worauf meine Quelle (Wolf IV p. 967, 1897b) in Bezug auf die durch Cl. hervorgerufene Kontroverse verweist, verzeichnet nur eine »Gründliche Anzeige«, dass des Herrn von Clausberg . . . Gedamken (so) über das streitige Lübeck'sche mazantz (so) irrig und falsch . . . von *A. F. M.*, 1731 (5 Bogen).

M. Cantors kurzer Artikel in der allgemeinen deutschen

Biographie IV (1876) S. 285 verweist auf Adelung II, 355, Ersch und Gruber Band 17, S. 117.

Menachem (Mendel) Schreiber ben Josef aus הראניץ (Hranicza = Weisskirchen in Mähren?) verfasste ירח למועדים über jüdischen und christlichen Kalender, mit einem meteorologischen Anhange (jüdisch-deutsch), Frankfurt am Main 5486 (1725); CB. p. 1740.

In demselben Jahre 1725 verfasste ein Anonymus ein astronomisches Kompendium in 44 Paragraphen oder kurzen Absätzen, mit Figuren, wovon vielleicht nur ein einziges ms. (Autograph?) existiert, welches der Buchhändler Fischl-Hirsch 1881 (handschr. Verz. n. 14) besass und meiner Prüfung unterwarf. Es besteht aus 50 Bl. 4°, in Kurrentschrift. § 1 beginnt: הבט נא השמימה וראה השמש; § 2 הסכימו וורוב מ ס ו ר ש י; § 20 כל בעלי חכמה שכל גלגל נחלק לשים חלקים ד ב ר י הר״ב מעו בזה; häufig kommt das Wort מגראב vor, dessen Bedeutung ich nicht notiert habe[1]). — § 40 f. 38 b vorletzte Zeile: וכל הדברים האלה . . . בענין ראיית הכח וחשבון הירח כולם יתבארו היטב במופתים משכלים בספר אשר יעדתי לחברו ואין כאן מקומו.

Die Zeit der Abfassung ergibt folgende Stelle (f. 39): ועתה נניח משל אחד . . . יום ה' שני ימים לחדש מבת משנת חמשת אלפים וארבע מאות וששה ושמנים לבריאת עולם והוא צ' ימים אחר ה ע י ק ר אשר סמכנו עליו; die sogenannte »radix« der Berechnung fällt also in den Anfang des Jahres 486 (Herbst 1725). Das Ende lautet: ז' שעות ע' חלקים על ליל א' שיומו כ״ח כסליו תס״ז.

Immanuel (Rafael Chai) Ricchi, oder Ricco (nach italienischer Art Singular oder Plural), führte ein unstätes Leben in verschiedenen Orten Italiens und Palästinas; 55 Jahre alt, fiel er am 1. Adar (25. Februar) 1743 als Märtyrer (weil er sich nicht bekehren wollte) durch die Hand eines Soldaten und wurde am 3. März in Cento begraben. Von seinen verschiedenen Schriften[2]) gehört hierher:

[1]) Ob מערב, מגרב?

[2]) 6 zählt CB. 1055 (und Add.), dazu kommt מכת בכורות ms. (HB. V 106, Alm. 209 und vormals mein ms.); daher wohl 7 bei Zunz

חושב מחשבות über das Mass des rituellen Quellbades und anderes Mathematische im T a l m u d, Amst. 1727 (nicht 1732, wie CB., wo ich לס״ג übersehen habe, s. Zedner S. 656).

Als Quelle für die Bibliographen dienen die Mitteilungen seines Sohnes Abraham Samuel zu חזה ציון (1742/3), so lies bei Mortara, Indice p. 53, wo »Rechi« und der Sohn Rafael; s. Landshuth, Onom. p. 302; Perreau und Sorani im Vessillo 1879 p. 139 (178) und 211. Ich habe noch HB. XIX notiert, aber die Seitenzahl nicht nachgetragen.

A r j e (Löb) Spira ben Isak (geboren in Wilna 1701, gestorben 15. Ijjar 1761) edierte in Dyhrenfurth 1732 מסכת סופרים mit seinem Doppelkommentar נחלת אריאל (so lies CB. p. 745) und מעון אריות, worin er (nach der Vorrede bei Fünn, קריה נאמנה S. 111, vgl. 269) Geometrie (הנדסה), Grammatik, Masora und Logik anwendete.

Mit dem Jahre 1732 sind wir an der Grenze angelangt, bis zu welcher der Bodl. Katalog (und das Supplementum) die hebräischen D r u c k e möglichst vollständig verzeichnet, so dass seit der Ausgabe desselben (1860) äusserst Weniges nachzutragen war. In Bezug auf Kalender dürfte allerdings sich noch Manches ergeben, schwerlich etwas von Bedeutung[1]). Ich verfahre also in bezug auf Kalenderausgaben aus den Jahren 1701—32 wie oben unter 1700: A n o n y m e Ausgaben s. CB. p. 560 und Supplem. p. 496; Herausgeber sind: 1708 (*Samuel Isachar) Bär Perlhefter* (CB. p. 557 l. Z., wo lies 469, nachzutragen p. 1064 und 2900); — 1717 *Abraham ben Jakob*, Proselyt (CB. n. 3612 Anm.).

(Die Monatstage, S. 10). Die k. Bibliothek besitzt aus Pinners Nachlass ein Flugblatt: Sonett zur Hochzeit des Ahron David di Pinto mit Violanta, Tochter des Immanuel Curial, in der beliebten Form von R ä t s e l.

[1]) In der Bibliothek des kenntnisreichen eifrigen Sammlers van Biema (Katalog von Sigm. Seeligmann, Amst. 1904 S. 69) sind unter לוח nur n. 1184 v. J. 1867, n. 1185 v. J. 1819.

(Fortsetzung folgt).

Zur Judenemanzipation in Baden.

Von Adolf Löwin.

Es ist noch nicht festgestellt, wie weit das Vorbild Josefs II. und wie weit die Ideen und Verordnungen Frankreichs auf Grossherzog Karl Friedrich (1728—1811) und seine Mitarbeiter beim Entwerfen der Konstitutionsedikte eingewirkt haben. Jedenfalls weht in diesen Gesetzen der Geist der neuen Zeit, während gar manche Anordnung derselben noch das Gepräge des aufgeklärten Absolutismus trägt. Das tritt besonders in den auf die Juden bezüglichen Teilen scharf hervor. Am 20. Januar 1804 wird der Leibzoll abgeschafft. Das erste Konstitutionsedikt vom 14. Mai 1807 gewährte der jüdischen »Kirche«, dass sie »konstitutionsgemäss geduldet« werde. Die jüdischen Individuen wurden aus der Stellung der Schutzjuden durch das sechste Konstitutionsedikt erlöst und den Christen in den staatsbürgerlichen Verhältnissen gleichgesetzt. An Einschränkungen fehlte es nicht. Die christlichen Kirchen hatten »kirchliches Staatsbürgerrecht«. Wo bisher Juden nicht wohnten, sollen sie, solange sie nicht eine, »zu gleicher Nahrungsart und Arbeitsfähigkeit mit den christlichen Einwohnern hinreichende Bildung im allgemeinen angenommen haben«, auch weiter ohne Einwilligung der Ortsgemeinde und besondere Erlaubnis des Regenten nicht zugelassen werden. An den bisherigen Wohnsitzen sollten sie als »Schutzbürger« und nur durch eine dem einzelnen wegen seiner Bildung und seines Gewerbes vom Regenten verliehene Auszeichnung als Ortsbürger gelten. Das verlangte Bildungsstreben zu wecken und zu fördern, ist die Hauptaufgabe des Ediktes vom 13. Januar 1809 »über die Verhältnisse der Juden«. Dieses gliederte die Judenschaft in kirchliche Gemeinden, deren jede einen Rabbiner haben sollte. Alle Gemeinden

einer Provinz werden zu einer Provinzsynagoge zusammengefasst, an deren Spitze ein Landesrabbiner und zwei Landesälteste stehen. Sämtliche Provinzsynagogen sind dem am Sitze der Staatsregierung aufzustellenden Oberrate untergeben, dem zwei Landesrabbiner (dabei immer der Karlsruher), zwei weltliche, zweckmässig gebildete Gemeindemitglieder und ein Obervorsteher, der Rabbiner oder Laie sein darf, angehören. Ihnen sind drei Landesälteste (je einer aus einer Provinz) als Oberräte und ein Oberratsschreiber zugeordnet.

Der Grossherzog ernannte die Mitglieder, bestimmte jedoch, dass für die Folge ihm immer zwei Personen von dem gesamten Oberrat für jede erledigte Stelle im ständigen Oberrate vorgeschlagen werden sollen. Der gesamte Oberrat hält jährlich eine Sitzung. Der Ausschuss, zu dem der Obervorsteher, der am Sitz anwesende Landesrabbiner, die zwei ständigen Oberräte und der Oberratsschreiber — der nur im Ausschuss Stimme führt — gehören, besorgt die laufenden Geschäfte. Einen kleinen Einblick in diese Geschäfte gestattet das Aktenstück, das mir in Eichstetten von Herrn Vorsteher D. S. Epstein gezeigt und in dankenswerter Weise zum Abdrucke überlassen worden ist.

Im Alter von 25 Jahren sollten nach § 22 (23) des Ediktes vom 13. Januar 1809 die einen bürgerlichen Beruf betreibenden Juden das Schutz- oder Ortsbürgerrecht an ihrem Geburtsorte erlangen (die Nothandel treibenden, wenn sie unbescholten sind, zu 30 Jahren) und jeder Gemeinde- oder Schutzbürger darf heiraten. Die Kreisdirektorien aber konnten sich von der süssen Gewohnheit, Judenschutztaxen zu erheben, nicht so schnell losmachen, sondern forderten von den Juden die alten Taxen. Da war es der Oberrat und in seinem Namen handelnd, der fähige und eifrige Oberratssekretär Naphtali Epstein, der unermüdlich allen solchen Übergriffen entgegentrat und die hohen Behörden daran gewöhnte, im Juden den Bürger zu achten und den Gesetzen gemäss zu behandeln.

Epstein war am 11. August 1782 in Karlsruhe geboren. Sein Vater war dort Stiftsrabbiner und Besitzer einer hebräischen Druckerei, von 1790 bis 1821 Landesrabbiner in Bruchsal. Schüler dieses gelehrten Vaters in allen Disziplinen der jüdischen Wissenschaft, wurde er von einem im Jakobsohnschen Institute in Braunschweig herangebildeten Hauslehrer im Deutschen und Französischen und durch Geistliche in Latein, Mathematik und anderem unterrichtet. Er ward Gehilfe seines Vaters, studierte in Heidelberg die Rechtswissenschaft und war so bestens vorbereitet, die ihm schon 1809 verliehene Stellung des Oberratssekretärs einzunehmen. Er war da nicht allein die ausführende Hand, sondern auch der beratende Kopf — und stets zur Hand, wo es galt »das den Juden eingeräumte Rechtsgebiet .... zu verteidigen und seine Erweiterung zur Rechtsgleichheit anzubahnen«[1]). Er starb plötzlich 14. Oktober 1852. Bemerkenswert ist, wie das Kreisdirektorium des Kinzigkreises dem Oberrate »freundschaftliche Nachricht« von seiner Entschliessung gibt, und dass die Vorstellung des Oberrates als »Erlass« bezeichnet wird. Hierdurch ist die Anerkennung der amtlichen Stellung der erst 1809 entstandenen israelitischen Oberbehörde genügend dargetan.

»Gros Herzogliches Hochlöbliches Kreis-Directorium![2])

Unterthänigste Bitte der Schutzbürger Jacob Reutlinger[3]) u. Jacob Bloch[4]) zu Emendingen um befreiung von den ihnen angesetzten schutzbürgerliche Annahms Taxen, mit 39[5]) fl. u. respect 50 fl. —

Schon Vermöge des höchsten sechsten Constitutions

[1]) Bad. Biographie von v. Welch, I, 230.

[2]) Dreisamkreis mit dem Sitz in Freiburg.

[3]) Eine Familie dieses Namens findet sich in Emmendingen nicht mehr.

[4]) Die jetzt dort wohnenden dieses Namens stammen aus anderen Gemeinden. Seine Nachkommen wohnen jetzt in Freiburg.

[5]) Zu 1,75 M.

Edikts von 4ten Juny 1808 wurden sämtliche Jüdischen Einwohner des Gros Herzogthums als Staatsbürger u. Schutzbürger ihrer respect. Wohnorte im Allgemeinen erklaert.

Die ehemaligen Verhältnisse und Beschränkungen, welche mit dem Schutzjuden Stand verknüpft waren, wurden dadurch zugleich mit dem Nahmen selbst aus der Landes Verfassung verbant.

Nach diesem erhöchsten und vorteilhafteren Standpunkte und in besonderer beziehung auf diese wichtige Aenderung wurde auch schon in dem frühren höchsten Edikte vom 13ten Februar 1808, über die Kriegsdienstepflichtigkeit, die den Juden aufgelegten neueren Staatsverpflichtigungen, besonders in bezug auf den Kriegsdienst bemessen.

Das höchste Constitutionsedict von 13. Januar 1809 §§ 18—22 und ferner die weitere Landesherrliche Verordnung vom 4ten Mai 1812[1]), entwikelt noch deutlicher die nunmehrigen Bürgerlichen Verhältnisse der Israelitischen Landeseinwohner.

Aus allen diesen allerhöchsten gesetzlichen Bestimmungen geht nun unverkennbar hervor, dass Juden so gut wie Christen nun als Bürger und Schutzbürger aufgenommen sind, und erstere sich der Entledigung von allen Nachtheilen zu erfreuen haben, welche ehemals mit der Lage eines Schutzjuden verbunden waren. Zu den letzteren gehört nun unter anderem auch

[1]) Auch eine Ministerialverordnung vom 25. Januar 1817 sucht erziehlich zu wirken, indem sie, wie die hier genannten landesherrlichen Verordnungen, das Gemeindebürgerrecht von der Befähigung zum Kaufmannshandel, Fabriksleitung usw. abhängig macht, während Mäkler, Hausierer und Trödler davon ausgeschlossen bleiben. Bürgernutze (Allmendgüter), das heisst, von der Gemeinde ihren Bürgern zur Bebauung überlassene Felder, muss der Jude selbst bauen oder zu eigenem Gebrauche bebauen lassen, sonst fallen sie an die Gemeinde zurück.

1) dass die Kinder der Schutzjuden (mit ausnahme des ersten Sohns) kein angebohrenes Recht auf die Annahme als Schutzjuden hatten, während hingegen nach der Neuern Gesetzgebung die Kinder der Jüdischen Bürger und Schutzbürger ohne Unterscheidung des ersten, zweiten, oder weiteren nachgebohrenen Sohnes, ein angebohrenes[1]) Bürger oder Schutzbürgerrecht besitzen, und daher bei ihrer Etablierung nur dessen Antritt und keineswegs eine neue Annahme erforderlich ist.

(Man vergleiche § 1 und 3 des höchsten Ediktes vom 4. Mai 1812.)

2) Waren überhaupt für die Annahme eines Schutzjuden ehmals enorme Taxen festgesetzt, während hingegen seit der neuern desfallstigen Gesetzgebung bei der Annahme eines Jüdischen Bürgers oder Schutzbürgers, natürlicherweise, nur die sehr billigen Gebühren Bestimmungen eintreten, welche in gleichen Fällen für alle Unterthanen festgesetzt sind, und übrigens bei den Antritte solcher Rechte, wie überall, gar keine stattfinden können.

Wie richtig diese bedeutenden Folgen aus den vorhandenen Gesetzen fliessen, und mit welcher Rechtmässigkeit die jüdischen Unterthanen ihre jeweilige Anwendung, in einzelnen sich ergebenden Fällen ansprechen können: beweisset zur Genüge die bei Gelegenheit der Bürgerannahme einer grossen Anzahl Israelitischer Ortseinwohner in der Residenz erfolgte höchste Entscheidung des Hochpreis.Ministeriums des Innern vom 19tenAugust d. J. Nr. 6531 welche wir zur Hochgefäligen Einsicht Eines Hochlöb. Kreis Directoriums in Abschrift gehorsamst anlegen, und deren Ächtheit verbürgt werden kann.

---

[1]) Dieses natürlichste aller Menschenrechte musste 1816 noch im liberalsten Staate Deutschland verteidigt werden.

Beilage 1.

Ministerium des Innern.

No. 6531 Karlsruhe, den 19. August 1816.

Rückäusserung des Grosherzoglichen Justiz Ministerii vom 29 v. M. No 11113, die Bürgerliche und Schutzburgerliche Verhältnisse der Israeliten betr.

Beschluss.

Dem Pfinz u. Enz Kreis Direktorium[1]) wird nunmehr auf seinen Bericht von 19-tn. Juni No 8772 erwiedert, da nach dem Edikt vom 4-tn. May 1812 die Kinder der Schutzjuden gleich den Kindern der Christlichen Schutzburger ein angebornes Schutz, oder wenn der Vater Gemeindeburger geworden, ein angebornes Gemeindeburgerrecht haben, so kann denjenigen welche bereits den Schutz hatten, keine ... (ein Wort unleserlich) Gebür angesetzt werden, u. ihre Kinder sind wenn sie ihr Bürgerrecht antreten ebenso wie die Kinder Christlicher Schutzbürger zu betrachten und zwar dieses nicht blos in Ansehung der Herrschaft, sondern auch in Ansehung der Gemeindeabgaben. Eben so sind Schutzjuden, welche sich zum Burgerrecht qualifizieren, dasselbe nachsuchen u. erhalten, wie Christliche Schutzburger welche das Gemeinde Bürgerrecht erhalten, zu behandeln, u. da die Juden an allen Gemeinde lasten Theil nehmen, so sind dieselben auch in Ansehung der Gemeinde nutzungen wie die Christen zu behandeln.

C C

J. Ad. M.

Stösser[2])

Als ein weiterer Beweiss, dass auch von Seiten anderer höhern Landesbehörden nach Masgabe der vorstehenden

[1]) Sitz in Durlach.

[2]) Philipp Rudolph Stoesser, geb. am 3. April 1751 in Karlsruhe, von 1809—19 Staatsrat und Generaldirektor des Ministeriums des Innern.

richtigen Ansichten zum Teil verfahren wurde, sind wir so frei, eine Verfügung des Gross-Hl. Kinzig Kreis Direktor[1]) — von 13. 9br. d. J. Nr. 13311, die Beschwerde des Abraham Lewi Löwenstein von Schmieheim wegen angesetzten Judenschutz Annahms Taxen betref. Abschriftlich gleichfals zur hohen Einsicht gehorsamst vor zu legen.

Beilage Nr. 2.

Grosherzogliches Badisches Direkdorium des Kinzig Kreises. Offenburg-den 13en Nov. 1816 No 13311 Bericht des Amt Ettenheim von 7n. d. M. No 7214. Die Beschwerde des Abraham Levy Löwenstein von Schmieheim wegen angesetzten Judenschutz-Annahms Taxe betreffend.

Beschluss.

1) Ist dem Amt Ettenheim unter Rücksendung seiner Berichts-Beilage zur weitern Eröffnung zu erwiedern, dem Juden Abraham Levy Löwenstein sind zwar von dem Amt für die Schutzbürgerliche Annahme nach der Taxordnung pag. 65 sul. (?) vor Judenschutzbrief 38 f. Tax u. Sporteln u. 1 f. Stempel, zusammen 39 f. angesetzt worden, da aber nach der diesseitigen Verfügung von 14-t. July 1813 No 8897 u. wiederholt durch die Verfügung von 3 Nov. 1813 No 14111 den Juden für ihre Annahme keine besondere Judenschutztaxe mehr, sondern blos jene, welche auch bei christlichen Gemeinde u. Schutzbürgern festgesetzt ist, angesetzt und nach der Taxordnung pag. 62 hest (?) vor Hintersassen-Annahme mit 1 f. 30 kr. Tax, 1 f. 30 Sporteln u. 6 kr. Stenpel, zusammen 3 f. 6 kr. für die Schutzbürgerliche Annahme bezogen werden sollen, So ist hiernach der Beschwedenführer mit den geforderten 39 f. zu hoch an Taxen und Sporteln angesetzt worden u. demselben daher nur jene Hintersassen-Annahms Taxe anzurechnen, somit wenn jene zu hoch angesetzte Taxe bereits bezahlt worden sein sollte, an denselben wieder die zur Ungebühr entrichteten 35 f. 54 kr. heraus zu bezahlen.

[1]) Sitz Offenburg.

2) Freundschaftliche Nachricht Hiervon dem Grossherzogl. Oberrath der Israeliten auf den Erlass von 17-t. v. M. No 410. Holzmann vt. Gysser.

Aus den vorstehenden Voraussetzungen muss es nun mit vollkommener Evidenz sich schliessen lassen dass auch wir, die Unterthänigsten Supplikanten, da wir Beide Sohn von Schutzjuden sind (nämlich mein, des Jacob Reutlingers, Vater war der bereits vor 20 Jahren verstorbene Markgräfl. Badischer Schutzjuden Zacharias Reutlinger, u. mein, des Jacob Blochs, Vater ist der gegenwärtigen Schutzbürger und Israelitische Vorsteher Lazarus Bloch zu Emmendingen und wir uns also der Angeborenheit des Schutzbürgerrechts zu erfreuen haben, wir nur dasselben anzutreten haben, keineswegs aber einer neuen Annahme bedürfen, und folglich auch von den damit Verbundenen Gebühren verschont bleiben müssen. Auf jeden Fall aber könnten uns nur jene geringeren Gebühren zur Last fallen, die nach pag. 62 der Taxordnung für die Schutzbürgerliche Annahme eines Inländers bestimmt sind, nimmermehr aber dürften die alten Judenschutz-Annahms-Taxen in dergleichen Fällen angewendet werden. Da uns nun aber wirklich eine Rezeptions Taxe von 39 fl. u. resp. 50 fl., welche dem hohen Betrage nach nur den Bestimmungen der ehmaligen Gesezen über die Judenschutz-Annahme bemessen sein kann, gefordert wird, so hegen wir das trostvolle Vertrauen auf die erhabene Gerechtigkeitsliebe Eines Hochlöbl. Kreis Directoriums, dass Hochdasselbe unserer gegründeten Beschwerden dagegen genädiges gehör schenken u. uns von den ged. Annahms Gebühren befreien werde.

Gehorsamster
Epstein Oberrats Sekretär.

Karlsruhe den 27. Decem. 1816.
Namens der Supplikanten.

Notizen.

I. Zur Geschichte der Abbreviaturen. 1. Sota 10 a: ויקרא שמשון אל ה' ויאמר ה' אלקים זכרני נא . . . . אמר רב יהודה אמר רב אמר שמשון לפני הקב"ה זכור לי עשרים ושתים שנה ששפטתי את ישראל. Die Schwierigkeit besteht darin, dass hier von einer zweiundzwanzigjährigen Tätigkeit Simsons als Richter die Rede ist, während es Richt. 15, 20 und 16, 31 heisst: עשרים שנה. Darüber wurde schon R. Jehudai Gaon gefragt. שאלי מן קמאי מר יהודאי נאון ריש תשו' הגאונים Lyk Nr. 45: מתיבתא ז"ל הא דאמר רב יהודה אמר רב אמר שמשון לפני הקב"ה זכור לי כ"ב שנה והא כתיב והוא שפט את ישראל עשרים שנה ולא פשט ובסד"ע נמי עשרים תנא. Ebenso R. Hai Gaon בית נכות ההלכות, II, S. 46, Nr. 18: וששאלתם הא דאמרי רבנן אמר שמשון לפני הקב"ה זכור לי כ"ב שנה ששמתי את ישראל והכתוב אומר והוא שפט עשרים שנה מה טובו של שתי שנים הללו. כך ראינ ששאלה זו אמרו שנשאל עליה מר רב יהודאי נאון ז"ל ולא השיב ושמה [ושמא] לא חפץ כלומר דבר שלא שמע מרבותיו, אבל כך אנו שמענו שאמרו חכמים של אחר כי שתי שנים היה חבוש בבית האסורים אצל פלשתים ושמא סוף שנה ותחלת אחרת עולות לחשבון שתי שנים וודאי כי נם ימי אסירותיו כמשמש את ישראל היה כי בעבורם הגיעו כל אלה.

Auch R. S. b. Adereth wurde über diese St. gefragt (vgl. die Bemerkung R. Jesaia Berlins z. St.). Jalk. Richt. § 71, hat ebenfalls unseren Text gehabt (. . שנים ועשרים שנה). Unser Text ist also gesichert, wenn auch R. Eliëser b. Tobiah, Lekach tob zu Gen. 49, 16 bloss עשרים שנה zitiert und auch R. S. b. Aderet in seinem Exemplar ושתים, nicht gehabt hat. Wie lässt sich nun das עשרים ושתים erklären? Die Erklärung R. Hais ist wenig plausibel, noch weniger die des R. Sam. Edels z. St. Nach meiner Meinung ist עשרים ושתים auf folgende Weise zu erklären. Ursprünglich hat wohl die St. gelautet. זכור לי כל עשרים שנה, ein Kopist hat abgekürzt geschrieben: זכור לי כ"כ = כל כ' שנה, das zweite כ ist durch weitere Abschreiber zu ב geworden, infolge der Ähnlichkeit zwischen כ und ב, ein späterer Kopist hat wieder כב in עשרים ושתים aufgelöst. R. Jehudai und R. Hai zitieren כב, ob sie es aber auch in ihrem Text gehabt, ist fraglich; hatten sie es vor sich, so wird dadurch meine Vermutung gestützt.

2. Sotah VIII, 6: מעמידין זקיפין לפניהם . . . . וכל המבקש לחזור הרשות בידו לקפח את שוקיו שתחילת ניסה נפילה.

Ebenso Sifre (ed. Friedmann § 198): שתחלת ניסה נפילה. Diese Wortstellung ist ganz sinnlos, wie schon die Gemara (fol. 45 b) bemerkt: האי מאני שתחילת ניסה נפילה? מאני שתחילת נפילה ניסה מבעי ליה?

und sie korrigiert auch ohne weiteres: אימא מפני שתחילת נפילה ניסה. In der jerusalemischen Mischna heisst es in der Tat: מפני שתחילת נפילה ניסה (ed. Ven. und Lowe, מתניתא דבני מערבא). So hat auch gewiss der ursprüngliche Text gelautet, ein Abschreiber hat שתחילת נפילה ניסה abgekürzt, was später in שתחילת ניסה נפילה aufgelöst wurde. Das würde aber zugleich ein Beweis sein, dass die Mischna den Amoraim geschrieben vorgelegen hat, dass sie bald nach ihrer Redaktion niedergeschrieben wurde, was ich übrigens auch aus anderen schwierigen Stellen, die nur durch graphische Vorgänge zu erklären sind, nachweisen möchte.

II. Eine antikaräische Stelle im Midrasch ha-gadol. Midrasch ha-gadol Col. 634: זו תורה. (איוב כ"ח כ"ה). ומים תכן במדה שנמשלה במים שנאמר הוי כל צמא [צמא] לכו למים (Jes. 55, 1) ללמדך שכל הלמד ממנה יותר מדאי סוף שהוא יוצא לסינות . . .

Diese merkwürdige Stelle ist nach meiner Meinung eine antikaräische Polemik. Bekanntlich hat Anan den Satz aufgestellt: חפשו באורייתא שפיר, d. h. die Tradition ist zur Erklärung des Gesetzes nicht notwendig. Hadassi zählt nicht weniger als achtzig hermeneutische Regeln, die die Tradition entbehrlich machen sollen. Eschkol ha-Kofer AB. 167, Buchst. ת: ונבאר המדות, שהם שמונים כמו שאמר ושמונים פלגשים . . . ., sie werden in AB. 168—AB 173 aufgezählt. Gegen dieses Herum- und Herausdeuteln, dieses regellose Regelmachen wendet sich unsere St.: Es muss במדה sein, auch das Deuten der Thora hat seine Grenzen, wer zuviel aus ihr herausdeuten will, der fällt der Ketzerei anheim. Diese meine Erklärung wird auch von Herrn Lektor M. Friedmann gebilligt.

V. Aptowitzer.

Besprechungen.

Baneth, E. Der Mischna-Traktat Abot mit Maimûni's arabischem Kommentar. [Wissenschaftliche Beigabe zum 23. Bericht über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin]. Berlin 1905. VI u. 50 SS. in 8.

Aus Anlass der in diesem Synagogenjahre stattgefundenen 700-jährigen Wiederkehr des Todestages Maimûnis, hat das Lehrerkollegium der in der Überschrift genannten Lehranstalt beschlossen, dass die wissenschaftliche Beilage diesmal eine Gabe bringen soll, die aus dieses Geistesheroen fruchtbarer Feder geflossen ist. Die Wahl fiel auf seinen Kommentar zu Abot, und da einer der Docenten, Baneth, schon früher (in der Hildesheimer-Jubelschrift, Berlin 1890, hebr. Abteil., p. 57—76) den ersten Abschnitt ediert und bearbeitet hat, so hat er auch die Veröffentlichung des ganzen Kommentars übernommen. Man kann sowohl dem Gedanken an sich, als auch der Wahl des Themas nur volles Lob spenden. Gerade der Mischnakommentar Maimûnis hat es sich in letzter Zeit gefallen lassen müssen, jungen Anfängern als Exprementierstoff zu dienen, wobei die Zerstückelung sogar einzelner Traktate, und die Planlosigkeit der Bearbeitung immer mehr um sich greift (s. mein Zur jüd.-arab. Litter. p. 70), und so ist es erfreulich, aus kundiger Hand eine Edition desjenigen Kommentars in der arab. Originalsprache zu erhalten, der wohl der populärste ist, umsomehr als das Original der sogenannten »Acht Kapitel«, die doch als Einleitung zu diesem Kommentar gelten, bereits in zweiter Auflage vorliegt.

Für die vorliegende Edition sind zwei Handschriften benutzt: eine Berliner (ms. or. qu. 569), die aber nur bis IV, 22 reicht, und eine Pariser (nr. 579), die zwar vollständig ist, in der aber wiederum der Mischnatext fehlt. Baneth hat nach ihnen seinen Text hergestellt und dabei sehr gewissenhaft alle Varianten in Fussnoten verzeichnet. Doch wäre hin und wieder die in den Fussnoten verzeichnete La. vorzuziehen. So besonders I, 5 (p. 5, l. 12), wo mit P. יקולון zu streichen und zu lesen ist: וכרלך אלחכמים יכרהון אלך, ebenso Ibn Tibbon: וכך היו החכמים מגנים וכו'. Auch sonst hat Ibn T. hin und wieder bessere Lesarten bewahrt. So IV, 4 (p. 29, l. 10 v. u.): יעני אן יראת ייי תגנר סי דיל אלענוה, dafür ibn T.: כלומר שיראת השם תמצא בשולי העגוה, also תוגד; V, 3 (p. 41, l. 12) sagt M., dass wenn auch bei

der dritten Plage nicht ausdrücklich gesagt ist, dass die Israeliten von ihr nicht gelitten haben, so ist es doch selbstverständlich, da Gott Israel nicht verderben wollte: לכנה מעלום אנה לא י ה ל ך ישראל, besser Ibn T.: אלא שהוא ידוע שלא ע נ ש ישראל, also לא יעקב; ib. 9 (p. 46, l. 4), wer da will, dass sowohl sein Vermögen, als auch das des anderen ihm angehöre, der ist ein Bösewicht, und wird (in der Mischna) ein Frevler genannt: מהו ש ר י ר וסמאה רשע, besser Ibn T.: יש לו רוב התאוה וקראו רשע, also שרה (vgl. I, 5, p. 5, l. 16, und II, 13, p. 19, l. 1). — Bemerkenswert ist auch, dass eine ganze Anzahl Stellen, die bei Ibn T. vorhanden sind, im Original fehlen. Manche einzelne Ausdrücke hat Baneth bemerkt und nach ihnen das arab. Original ergänzt (s. p. 33, n. 12; p. 34, n. 12; p. 37, n. 25; p. 44, n. 32; p. 46, n. 4; p. 49, n. 1, und p. 50, n. 1; zu dieser Klasse von Ergänzungen wäre noch hinzuzufügen II, 16, p. 19, l. 8 v. u. wo ebenfalls vor כל באיה noch והו קולה zu ergänzen ist), aber vgl. noch z. B. II, 10 (wo Ibn T. noch die nähere Ausführung einer jeden gelobten Tugend hat); ib. 11 (p. 17, l. 20, die Erklärungen von וצדיק חונן ונותן); ib. 12 (p. 18, l. 4 v. u., das Beispiel von Elisa und Gechasi); ib. 13 (p. 19, l. 3); ib. 16 (ib. l. 17, die Erklärung von נשקוד); III, 22 (p. 27, hier fehlt sowohl der Mischnatext, als auch die kurze Glosse dazu); IV, 28 (p. 39, l. 1, das Zitat aus Deuter. X, 17) usw. — Andererseits finden sich Stellen im arab. Original, die wiederum bei Ibn T. fehlen, so z. B. IV, 7 (p. 31, l. 5 v. u. ונעלוא אלתקדמאת אלך, und p. 33, l. 15 (ושאן אלדי יכאבר אלך und ib. 13 (p. 35, l. 4 v u.; die Worte ויתשמע פיה). Also muss Ibn T. eine andere Rezension vor sich gehabt haben (vgl. noch weiter unten.)

Wie bereits oben bemerkt, enthält von den beiden benutzten Handschriften nur die Berliner auch den Mischnatext. Da aber diese Handschrift nur bis IV, 22 reicht, so hat Baneth für den Rest eine andere Berliner Handschrift (ms. or. qu. 567) benutzt, die neben dem Mischnatext die hebr. Übersetzung enthält und die ebenso wie jene aus Jemen stammt. Dabei ist zu beachten, dass der hier abgedruckte Text gegen den rezipierten viele Abweichungen enthält, die aber zumeist sich auch in anderen Handschriften finden. Eine Vergleichung ist umso leichter, als wir jetzt fast das gesamte Material in Taylor's »An Appendix to Sayings of the Jewish Fathers« (Cambridge 1900, p. 129—173) besitzen. Es genügen daher einige charakteristische Beispiele: I, 4 קבלו ממנו anst. מהם, so dass Jose b. Joëser und Jose b. Jochanan nur Schüler des Antigonos gewesen sind, ebenso in einem Siddur ms. Bodl. 37, s. App., p. 135, l. 3 v. u. — I, 5 findet sich nach ויהיו עניים בני ביתך noch die Sentenz ולמד את כל בני ביתך ענוה, ebenso in einem jemenischen Machsor, ms. Cambridge, Add.

1200, s. ib. p. 89, l. 8 v. u., und p. 136, l. 8. Auch der Verfasser des אבות דרבי נתן scheint diese Sentenz vor sich gehabt zu haben (Absch. VII, ed. Schechter, p. 34), nicht aber Maimûni, da er sie sicherlich kommentiert hätte. — II, 9 אם עשית תורה הרבה anst. למדת, ebenso in der palästinensischen Mischna ed. Taylor (Sayings of the Jewish Fathers, 2 ed., Cambridge 1897; die ganze Mischna hat Lowe ediert, Cambridge 1883) und in anderen Handschriften, s. Appendix, p. 142, l. 3 v. u. — II, 16 הוי שקד ללמוד מה שתשיב את אפקורוס s. ib. 145, l. 3. — III, 3 ומנין לאחד שיושב ודורש כאלו קים את התורה, ähnlich in der genannten palästinensischen Mischna (wo ושונה שיושב). — III, 9—10 מעלין עליו כאלו הוא מתחיב בנפשו (ohne הכתוב), ebenso in derselben Mischna, s. App., p. 149, l. 8. — III, 14 . . . והמנלה פנים בתורה אף על פי שיש בידו מעיט וכו׳ ebenso in derselben Mischna und in anderen Handschriften, s. ib. 150. — III, 17 חביבים ישראל שניתן להם כלי (כלי חמדה anst.) שבו נברא העולם, ebenso in derselben Mischna und in anderen Handschriften. s. ib. 152, l. 1. — III, 18 nach אבל לא על פי המעשה noch והכל לפי רוב המעשה, ebenso in einer Cambridger Handschrift (St. Johns College, K. 7), wo es in dem in ihr enthaltenen Kommentar des Isaak Ibn Israel heisst: והרמב׳ם והרמ׳ה ז׳ל נורסין לפי רוב המעשה אבל לא על פי המעשה (s. App. p. 152, l. 2 v. u.), und in der Tat heisst es so im Kommentar Maimûni's zu dieser Mischna (ed. p. 26, l. 3) usw. — Manche abweichende Lesarten dagegen haben keine Analogie in anderen Handschriften, so z. B. I, 8 יהיו בעיניך כרשעים שלא קבלו עליהן את הדין; II, 11 חזר ואמר להם איזו היא דרך רעה וכו׳; V, 18 יתן חלקנו בתורתך עם עושי רצונך usw.

Aber auch in sonstigen talmudischen Zitaten, die im Kommentar vorkommen, sind mehrere beachtenswerte Varianten zu verzeichnen, so z. B. zu I, 6 (p. 5, l. 3 v. u.), aus Taanith 23 a אי ה ב ר א אי מיתותא (die Münchener Hs. hat אי חברא או מותא, s. דקדוקי סופרים ad l.). Noch wichtiger ist das Zitat aus Sanhedrin 103b zu I, 10 (p. 7, l. 10 v. u.) כיון שנתמנה אדם מלמטה נעשה רשע מלמעלה (bei ibn T. כיון שנתמנה אדם פרנס מלמטה וכו׳), was zum Teil ebenfalls durch die Münchener Handschrift bestätigt wird, s. Bacher, Ag. d. paläst. Amoräer, I, 401. Baneth hat es nun bedauerlicher Weise überhaupt unterlassen, einen Nachweis der vielen zitierten biblischen und talmudischen Stellen zu geben, aber das hängt mit einem traurigen Familienunglück zusammen, von dem er in der Vorrede berichtet. Er beabsichtigte nämlich eine deutsche Übersetzung, sowie Berichtigungen zu Ibn Tibbons Übersetzung auf Grund des arab. Originals beizufügen, als ihn der frühzeitige Tod seiner jugendlichen Gattin daran verhindert hat, und so gestaltete sich diese Edition zugleich zu einem pietätvollen Denkmal für die Dahingeschiedene, deren Verlust mit tief

ergreifenden Worten geschildert wird. Hoffen wir, dass der schwer geprüfte Herausgeber, dem wir unser volles Beileid aussprechen, den nötigen Trost findet, um seinen Plan noch später auszuführen, doch wollen wir hier wenigstens das Verhältnis der hebräischen Übersetzung zum arab. Original kurz besprechen.

Auf manche Abweichungen, Zusätze und Kürzungen wurde schon oben hingewiesen, doch muss betont werden, dass die Übersetzung ibn Tibbons nicht nur die beste unter allen anderen Teilen der Übersetzung des Mischnakommentars, sondern überhaupt eine vorzügliche ist[1]). Nur an einigen Stellen wäre manches auszusetzen. So heisst es II, 12 (l. אלאדלאל) פלא תנדרה עליהם ותכתר אלאדלאל »tadle sie (die Gelehrten) nicht, damit du nicht viel Erniedrigung auf dich häufst«, wofür ibn T. אל תתנענע עמהם. — II, 13 אלחרץ »Geiz« ist nicht genau wiedergegeben durch חריצות לממון (Ibn T. wählte hier wahrscheinlich ein dem arabischen ähnlich klingendes hebr. Wort). — III, 6 כלף אלסלטאן וגורה »die Mühe des Herrschers und seine Tyrannei«, dafür I. T. טורח השררים וחיילותיו, er las also גנדה (was vielleicht schliesslich auch richtiger ist). — IV, 2 ist besonders das Schlusswort וקדמה ganz unverständlich, aber auch das fast wörtlich übereinstimmende arab. Original hat: ללדי תנדמת אנפסהם ותחכם נדאמהא, וקדם und ist nicht recht klar. — IV, 10: לאנהם מכירון סי . . . קבול קולך ולים אנת מכירא סי אלזאמהם בקולך »denn ihnen (den Anderen) ist es überlassen, ob sie deine Meinung annehmen wollen, dir aber ist es nicht gegeben, sie zur Annahme deiner Meinung zu zwingen«. Bei Ibn T.: מפני שהם מ כ י ר י ם אם יש להם לקבלה ואינו ברשותך להכריחם לקבל את דעתך, er hat also das erste מכירון missverstanden und es durch das gleichlautende hebräische מכורים wiedergegeben. — Andere Fehler rühren von Kopisten und Druckern her, so in dem Zitat aus Aristoteles I, 6 האוהב אחר הוא für אלצדיק אכר הו אנת (p. 6, l. 3.) anst. האהוב אחר הוא »der Freund ist ein anderes Du« (cf. Hildesheimer-Jubelschrift, l. c.)

Zuletzt notiere ich noch folgende Druckfehler: p. 3, l. Z. ונדמע l. ואדמע (ebenso p. 33, l. 5 v. u.); p. 5, l. 14 עלנמאע l. אלנמאע; p. 22, l. 11 v. u., ergänze תורה מן השמים [אין] שאומר; p. 34, l. Z. ergänze גם לבו [בהוראה]; p. 43, l. 12 v. u. בנה l. בנא; p. 44, l. 3 אלעלם l. אלעאלם; p. 45, l. 8 v. u. ומעשר שני l. ומעשר עני.

[1]) Sie verdient also durchaus nicht den Tadel, der ihr von Baneth bei der Edition des ersten Abschnittes (Hildesheimer-Jubelschrift, p. 124) zu Teil wird. Baneth hat sich auch veranlasst gesehen damals eine ganz neue hebr. Übersetzung zu liefern, was meines Erachtens ganz überflüssig ist.

Warschau.

Samuel Poznański.

Bloch, Moses. »Die Vormundschaft« nach mosaisch-talmudischem Recht. Budapest, (6) u. 52 S.. 8. [Beilage zum 27. Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule].

Der auf dem Gebiete der talmudischen Wissenschaft bereits Jahre hindurch tätige, emsig forschende Verfasser obgenannter Programmschrift, hat zur Freude aller Fachgelehrten wieder einmal den Gegenstand seiner Lebensaufgabe, die Entwicklung des mos.-talm. Rechtes, mit einer wertvollen Abhandlung über das Recht der Vormundschaft bereichert. Und es muss wahrlich eine unaussprechliche Freude in der Gelehrtenwelt hervorrufen, wenn sie einen Greis, der erst vor kurzem seinen neunzigsten Geburtstag gefeiert hat, noch mit jugendfrischer Kraft der Öffentlichkeit seine von Geistesfrische zeugende Gelehrtenarbeit übergeben sieht. Bestätigt sich doch angesichts einer solchen fruchtbaren Arbeit die Wahrheit des Ausspruches unserer Weisen תי׳ח כל זמן שמזקינים דעתם מתישבת עליהם. Wegen dieser Geistesklarheit und der ungemein grossen Vielseitigkeit des mit wahrem Bienenfleiss zusammengetragenen Stoffes kann die Arbeit nicht anders als aufs günstigste beurteilt werden. Sowohl der Form als auch dem Inhalte nach ist dieses Produkt eine wertvolle wissenschaftliche Leistung. Was die Form betrifft, zerfällt die Arbeit in folgende sechs Abschnitte: I. Die Vormundschaft überhaupt. II. Von der Beistellung zum Vormunde. III. Rechtswirkungen der Vormundschaft. IV. Prozessführung für das Mündel. V. Beendigung der Vormundschaft. VI. Vormünder für Grossjährige.

Schon aus diesem Umrisse ist ersichtlich, dass der greise Verfasser sich die Arbeit nicht leicht machen wollte. Vielmehr hat er auch hier Gründlichkeit und Ausführlichkeit zur Grundlage seiner wissenschaftlichen Tätigkeit gemacht. Und in der Tat hat er alles berücksichtigt, was nur irgendwie im Talmud und den Dezisoren selbst an den entlegendsten Orten auf den behandelten Gegenstand Bezug hat. Selbst das Formular des gerichtlichen Dekretes für den ernannten Vormund hat er nicht vergessen mitzuteilen, obgleich dieses nur bei einem der spätern Dezisoren (בעל העיטור) anzutreffen ist.

Wollten wir nun einzelne Stellen herausgreifen, um an ihnen die Gediegenheit der Abhandlung zu beweisen, so hiesse das, mit Losreissung eines oder des anderen wichtigen Bestandteiles aus einem Prachtgebäude seine Schönheit dem Auge veranschaulichen. Es muss vielmehr der Bau in seiner Ganzheit ins Auge gefasst, es müssen alle Einzelheiten im Zusammenhange betrachtet werden, so man den

eigentlichen Kunstgenuss in sich aufnehmen will. Auch in diesem Geistesprodukt hängt das eine mit dem anderen so innig zusammen, dass das Ganze gelesen werden will, wenn man den inneren Wert richtig bemessen soll.

Um aber nicht in den Verdacht zu geraten, als hätten wir durch eine oberflächliche Durchsicht der Schrift auch ein oberflächliches Gutachten darüber abgegeben, wollen wir einige Stellen dennoch hervorheben, die teils an und für sich besonders hervorgehoben zu werden verdienen, teils wieder, um eine Bemerkung unsererseits daran zu knüpfen.

So weist der Verfasser mit vollem Rechte gleich in der Einleitung die Behauptung Michaelis' (Mosaisches Recht II. Teil. § 137) zurück, dass über Vormundschaft nach mos. Rechte nichts zu sagen sei. Der Verfasser tritt dieser Ansicht mit Beweisen aus Schrift und Talmud entgegen, indem er sagt: Nachdem der Ewige dem Mose, den Priester Eleasar und Josua, den Sohn Nuns, als diejenigen bezeichnet hat, die die Verteilung des verheissenen Landes vorzunehmen haben, lautete der göttliche Auftrag weiter ונשיא אחד נשיא אחד ממטה תקחו לנחול את הארץ (Num. 34, 18). Es fragt sich nun: wozu die Ernennung der Fürsten, da doch alle zur Betheiligung berechtigten Männer das 20. Jahr bereits erreicht haben mussten und sich selbst und als Hausväter ihre Familien vertreten konnten? Erwägt man aber, dass in den sieben Jahren des Kampfes und der Eroberung nicht wenige Familienväter mit Hinterlassung unmündiger Kinder gestorben waren, so musste man bei der Verteilung für die verlassenen, hilf- und schutzlosen Waisen sorgen, ihre Interessen wahren und die Vaterstelle bei ihnen vertreten. Dazu wurden die Fürsten berufen; sie waren die ernannten Vormünder. So erklärt die Stelle auch der Talmud. (Kidduschin 42 a).

Wohl hat Nachmanides dem angeführten (Num. 34, 18) Schriftverse eine einfache Erklärung gegeben mit den Worten כל נשיא ונשיא אפטרופוס לשבטו ומחלק נחלת השבט למשפחות ולגברים ובורר לכל אחד חלק הגון ומה שהיו עושים יהיה עשוי כאלו עשאום שלוחים, d. h. es wäre jeder Stammesfürst gleichsam der Bevollmächtigte (als Oberhaupt des ganzen Stammes) aller unter seiner Leitung stehenden gewesen, um für jeden einzelnen den ihm entsprechenden Teil bei der Verteilung zu wählen. Indessen ist die vom Verfasser aufgeworfene, schwerwiegende Frage eine so berechtigte, dass sie sich nicht anders als mit der Ansicht des Talmud beseitigen lässt. Bemerkt muss aber werden, dass die Worte des Verfassers »in den sieben Jahren des Kampfes und der Eroberung« der Genauigkeit entbehren, denn bekanntlich heisst es überall יד שנים של כיבוש וחילוק. So Raschi

M. V. 8 und 9: כל יד שנה; ferner כל אותן י״ד שנים. Ebenso b. Kidd. 37a s. v. ללמדך, wo es heisst דאף בבמת נלגל שהיה שם מזבח כל י״ד שנה שכבשו וחלקו . . . . ; ferner ibid. s. v. והרי שבת, wo wieder zu lesen ist כל י״ד שנה . . . וששתבואו לארץ שלא הוקבע משכן שילה והיו שוכנים בנלגל ט ר ו ד י ם ב מ ל ח מ ה. Hier ist klar ersichtlich, dass der Kampf nicht sieben, sondern vierzehn Jahre gedauert hat.

Auf Seite 3, 4. Z. v. u., meint der Verfasser, dass »bei allen Kultusangelegenheiten . . . . ein unmündiger nicht als Person, als איש, in Rechnung gezogen werden kann, z. B. bei der Zahl von 10 Männern zur Abhaltung des öffentlichen Gottesdienstes, oder bei der Zahl von dreien bei dem gemeinsamen Tischgebete (כרכת הזימון). Dieses einfach als unbestrittenes m o s.-t a l m. G e s e t z zu referieren ist unserer Ansicht nach ein wenig gewagt, weil die Ansichten darüber je nach der Auffassung der Talmudstelle Berachoth 48a von einander differieren. So entschieden Alfassi und der Gaon, dass man beim gemeinschaftlichen Tischgebete einen Unmündigen wohl mitzählen darf. Die Worte daselbst lauten ואנן לא סבירא לן הכי דכיון דקרו ליי קטן אפי׳ בן עשר ובן תשע כשהוא יודע למי מברכין מזמנין עליו והכין חזינן לנאון.

Und R. Tam in den Tossaphot zu Ber. 48 a. sub. v. ולית הלכתא ist sogar der Ansicht, dass auch לתפלה ein Unmündiger die Zahl der Zehn ergänzen dürfe und auch Nachmanides ist derselben Ansicht, wie aus Milchamoth z. St. ersichtlich ist; denn dort heisst es ההיא ביודע למי מברכין שמזמנין עליו בשלשה וא״צ לעשרה וכשם שמצטרף לאלו בולן כך מצטרף לעבור לפני התיבה ולפרום על שמע.

Ebenso heisst es in Jerusch. Ber. 11b. קטן וס״ת עושין אותו מניף. Bei R. Ascher ist dafür עושין אותן מניפין zu sehen.

In den Milchamoth ist aber auch ersichtlich, dass R. Judan (Jer. z. St.) diese Worte nicht richtig aufgefasst hat. Er meinte nämlich, der Sinn der Worte sei, dass קטן וס״ת zwei fehlende Personen ersetzen dürfen, wenn die nötige Zahl 10 fehlt. Das wollte R. Judan nicht gelten lassen und korrigierte die Stelle in כיני מתניתא קטן לספר תורה עושין אותו מניף und, wie R. Ascher erklärt, או שמא רוצה לומר קריאת התורה שעולה למנין שבעה. Die Worte או שמא sind allerdings auffallend, aber da bemerkt eben schon Lipmann Heller im מעדני יום zur Stelle s. lit. ם: וגיל דודאי הכי הוי פירושא דירושלמי (עצמו) דהא אתמר עלה כיני מתניתן קטן וס״ת . . . Indessen ist diese Korrektur ganz unnötig, denn bedeutet nicht ein »Unmündiger u n d ein ס״ת,« sondern »o d e r ein ס״ת.« Das ו hat nicht konjunktive, sondern distinktive Bedeutung. Ja noch mehr: in מסכת סופ׳ heisst es sogar: ואין אומרים קדיש וברכו פחות מעשרה רבותינו שבמערב אומרים בשבעה ונותנין טעם לדבריהם בפרוע פרעות בישראל

בהתנדב עם ברכו ה' כמנין התיבות, וי"א אפי' ששה, עד ברכו ששה הוא. (Siehe מסכת סופרים X, Hal. 7 und R. Ascher Meg. Abschnitt 3, lit. 7.)

Wohl hat man in der Praxis eine solche Erleichterung nicht einführen wollen, ja R. Tam selbst, der diese Erleichterung mit unwiderlegbaren Beweisen zu begründen sucht (ברכות מ"ח ע"א בתוס' ולית הלכתא) soll es ängstlich vermieden haben, in der Praxis darnach sich zu richten. Aber deswegen diesen negativen Brauch im Ritus als eine m o s.- t a l m. feststehende Norm über die Unfähigkeit eines Unmündigen in Kultusangelegenheiten hinzustellen, hat unserer Ansicht nach keine sichere Begründung für sich.

S. 5 hätte ferner in der Fortsetzung zu § 5, wo der Verf. von dem Eigentumsrechte des Unmündigen spricht und sagt, dass er Dinge selbstständig für sich erwerben kann, wenn er bereits so weit entwickelt ist, dass er wertvolle Gegenstände von wertlosen zu unterscheiden versteht (צרור וזורקו אנוז ונוטלו), diese Selbständigkeit weiter besprochen werden können auch in bezug auf eine Unmündige (קטנה), die das Recht besitzt, eine Ehe, die für sie vom Vater geschlossen worden, oder in die sie als Waise selbst eingegangen ist, zu lösen mit blossen Worten (מיאון) ohne Scheidebrief, wenn sie vor zwei Personen ausspricht, dass sie mit dem angetrauten Gatten nicht zusammenleben will (איני רוצה בו). Ist denn die Erwerbung persönlicher Freiheit geringer und unbedeutender als die Erwerbung von wertvollen Gegenständen?

Im Kapitel II, des Abschnittes III, § 21, wird von der Übergabe des Vermögens an den Vormund gehandelt. Dabei heisst es: »Und es soll dieses Inventar, mit den beiderseitigen Unterschriften, in zwei Exemplaren ausgestellt werden, von denen das eine dem Vormunde und das andere d e m G e r i c h t e zu übergeben ist.« Das ist keine mos. talm. Verordnung sondern eine viel spätere bloss rabbinische. Die Quelle dieser Verordnung ist Abr. b. David, zitiert von Jos. Caro in seinem Beth Josef, Kap. 290, lit. 6 und מגיד משנה (Nachloth Kap. 11, lit. 5). Aber während es in Quelle heisst אחד לאפטרופוס ואחד לקרובים heisst es in Schulchan Aruch Choschen Mischpat ואחד לבית דין.

Der Verf. bringt am Schlusse der Programmschrift den Text eines solchen Dekretes (שטר שימוש בית דין genannt), den ich hier des Interesses wegen, das er wohl bei jedem Leser finden wird, wörtlich anführe: במותב תלתא הוינא לאוקמא אפטרופוס להלין יתמי דסלוני בן סלוני דחיי לרבנן ולכל ישראל שבק ואשכחנא ליי מקרקעי כך וכך ומטלטלי ומאני כך וכך וחובות כך וכך ובדקינן אינש מהימנא ואשכחנא הדין סלוני דנברי זריזא הוא וידע לאפוכי בזכותא דיתמי ומנינן ליי אפיטרופוס ומנינן ליי כל הגי נכסין למיעבד בהון כאפטרופוס בקי ומהימן ויהא ליה רשותא למיעבד ולמזבן כל

מידי דמצטריך ליתמא מיומא דין עד דנדלי יתמי ומאי דאתגלי לנא מנכסי יהבינן לדידי' כאפטרופוס בשנת כך וכך שאנו טונים ופלוני ופלוני עדים. (בעל העיטור חלק א' אות פ"א אפטרופוס).

Wir gratulieren nachträglich dem greisen Meister auf dem Gebiete der talm. Wissenschaft, und wünschen, es möge ihm vergönnt sein, noch viele Jahre in körperlicher und geistiger Frische sein segensreiches Wirken für die Wissenschaft des Judentums fortzusetzen.

Hermanmiestec. N. Kronberg.

Posnanski, Dr. Adolf. Schiloh. Ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre. Erster Teil. Die Auslegung von Genesis 49,10 im Altertume bis zum Ausgang des Mittelalters. XXXIII u. 512 S., u. LXXVI S. Textbelege. 8°. Leipzig, J. C. Hinrichs. 1904.

Das Sehnen der Judenheit, das immer der messianischen Erlösung galt, wie der sich oft überhebende Triumph der Christenheit, die sich als glückliche Besitzerin der durch sie erfüllten Heilswahrheit fühlte, kommen besonders zum Ausdruck in der Erklärung des Verses Genesis 49,10 im Segen Jakobs. Fast könnte man vielfach bei der Geschichte der Auffassung dieser Worte das Goethesche Wort anwenden: »Und legt ihr nicht aus, so legt ihr unter«, wenn man besonders die christologischen Deutungsversuche in Betracht zieht. Die Entwickelung der Erklärung des vielgedeuteten Verses bis zum Ausgang des Mittelalters, gibt uns nun im umfassendsten Sinne das vorliegende Werk. In erschöpfender Weise führt uns Posnanski die gesamte einschlägige jüdische — sowohl die rabbanatische als auch karaitische —, christliche und samaritanische Exegèse vor, wie auch die Äusserungen der mohammedanischen Schriftsteller von den ältesten Zeiten bis zur oben genannten Epoche. Nachdem uns der der Wissenschaft zu früh entrissene Zimmels in seiner sehr anregend geschriebenen, aber leider unvollendet gebliebenen Studie: Zur Exegese des Verses לא יסור im Magazin etc. 1890 fgg. eine orientierende Übersicht über die Auslegungen dieser Weissagung gegeben, bietet uns Posnanski das ganze Material, indem er die Quellen selbst sprechen lässt. Nach dem Vorwort S. V—VI folgt die Inhaltsangabe S. VII—XXVIII, dann die eigentliche Darstellung S. 1—456, ferner von S. 457—509 Register, und zwar eines der verschiedenen Schreibungen und Lesearten, eines der Zitate aus der Bibel, den Apokryphen, dem neuen Testament, Talmud und Midraschim, ein Namensregister, endlich S. 510—512 Berichtigungen. In einer besonderen Paginierung, S. I—LXXVI werden uns die in dem Werk behandelten hebräischen und arabischen Texte, letzere in hebräischen Charakteren, gegeben. Der überaus reiche Inhalt der Darstellung sei in folgendem näher skizziert: Einleitung S. 1—3 behandelt die verschiedenen Lesarten der einzelnen Worte in Gen. 49,10 nach den codd. Kennikott und de Rossi, wobei besonders zu erwähnen sind die verschiedenen Schreibungen von שילה, das ein jüdischer Massoret Abraham Mose ha-Kohen aus Bologna (erste Hälfte des XVI. Jahrhunderts) שלה las. Kap. I (S. 4—19) enthält eine

Darstellung der Spuren der ältesten Auslegung, und zwar zunächst von Ezech. 21, 30–32, wo die Worte עד בא אשר לו המשפט ונתתיו verschiedenen Exegeten Anlass geben zu einer Gedankenverbindung mit עד כי יבא שילה, ferner Psalm 78,59—61 und 67—71, wo besonders V. 60 ויטש משכן שילה einen Anknüpfungspunkt bot, alsdann die Stelle I Chronik 5,1—2, die von Juda's Principat handelt; weiterhin Flavius Josephus, der im Bellum judaicum VI, 5,4 die Weissagung von der Herrschaft Juda's als Ursache zum Aufstande des Jahres 67 angibt, während sich dieselbe eigentlich auf Vespasians auf den Schlachtfeldern von Judaea erworbene Kaiserwürde beziehe, eine Ansicht, die auch in der bekannten Erzählung von R. Jochanan b. Sakkai in Babli Gittin 56 b zum Ausdruck kommt; schliesslich seien hierbei noch zu nennen die Assumptio Mosis, die mit ihrer Gleichstellung von שילה = משה nach dem Zahlenwerte an die spätere jüdische Exegese erinnert, und die Schrift »Die Testamente der zwölf Patriarchen«. Kap. II (S. 20—31) ist den alten Versionen gewidmet, und zwar: der Septuaginta, wobei die verschiedenen Citate des τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ nach alten und neuen Quellen besprochen werden, Aquila, in dessen Übersetzung uns die Wiedergabe von שילה fehlt, Symmachus, Theodotion, dem Targum Onkelos, dessen Übersetzung wohl auf einer sehr alten Überlieferung beruht, indem der erste Verstei schon als Gebet des Hohenpriesters am Versöhnungstage vorkommt, und der wohl für שילה gelesen haben mag שלו »dem gebührt« sc. die Herrschaft, dem Targum Jeruschalmi und Pseudo-Jonathan, bei denen sich die messianische Hoffnung deutlich in ihrer Übertragung ausdrückt, der Peschitto, deren Auffassung sich der des Onkelos nähert, und nach manchen syrischen Kirchenlehren vollständig mit diesem übereinstimmt, und dem samaritanischen Targum, das anstatt רגליו wohl דגליו »seine Schlachtreihen« gelesen hat und שילה mit dem vieldeutigen שלה wiedergibt. Kap. III (S. 32—47) führt uns in die jüdische Traditionsliteratur, deren Anschauungen über den Ausspruch Jakob's wir hier kennen lernen bei den Tannaiten, den Amoräern und den Midraschim, wie Bereschit Rabba, den Rezensionen des Tanchuma und jüngeren Sammlungen, darunter Agadath Bereschit, Midrasch ha-gadol und Midrasch ha-chefez. Bei diesen allen wiegt die Auffassung vor, dass es sich im ersten Satzteil um die Exilsfürsten, שבט מיהודה, und die in Palästina als Patriarchen und Synhedrialpräsidenten wirkenden Nachkommen des auch von David abstammenden Hillelitischen Hauses — ומחקק מבין רגליו — handele, während einige, wie das Siphre zu Deut. es auf die Quaderhalle, in dem das Synhendrion tagte, und auf den in Josephs Gebiete stehenden Tempel in Schilo beziehen. Die Worte עד כי יבא שילה werden verschiedentlich ge-

deutet, bald in dem Sinne von Onkelos, bald auf den Messias, bald auf den Propheten Achija bezogen. In Kap. IV. (S. 48–98) lernen wir die Ansichten der Kirchenväter kennen, und zwar die der altkatholischen Väter, beginnend mit Andeutungen im Neuen Testament, und der grossen Kirchenlehrer in den verschiedenen abend- und morgenländischen Kirchen bis zum Jahre 600. Bemerkenswert ist hierbei, dass diese alle natürlich die Weissagung auf Christus beziehen, und Hieronymus in der Vulgata שילה so übersetzte, als lautete es שלוח »der zu sendende, mittendi's«, während die übrigen Kirchenlehrer es im Sinne der Septuaginta auffassen. — Kap. V (S. 99–104) handelt von der gaonäischen Zeit, besonders von Saadia, der שילה ebenso wie Onkelos deutet, und יקהת mit »sich versammeln« wiedergibt, und einem der letzten Gaonen Samuel Ibn Chofni. Dieser berichtet, dass manche שילה von נשל verstossen, ausziehen, ableiten, und es sich auf Nebukadnezar beziehe; er selbst erklärt es im Zusammenhang mit שליה Nachgeburt, also als »sein Sohn«! — Kap. VI (S. 105—114) zeigt uns die Ansichten in der Exegese der spanischen Glanzperiode, beginnend mit den von einem mohammedanischen Polemiker mitgeteilten Äusserungen des Samuel ha-Nagid, ferner die Erklärung des grossen Grammatikers und Lexikographen Ibn Ganâh, der שילה auch als »Sohn« auffasst. Bemerkenswert sind die verschiedenen Erklärungen des Abraham Ibn Esra, der, in dem längeren Kommentar, gegen die christliche Auffassung polemisierend, die Worte עד כי יבא שילה als Steigerung des im ersten Satzglied Ausgesprochenen auffasst, da sonst der Segen ja als hiermit abbrechend erscheinen würde. Im kürzeren Commentar hingegen erklärt er שילה als »sein Sohn«, mit שלה »auswerfen« zusammenhängend, und יקהת mit »gehorchen«, gleich יקהת in Prov. 30,17. Bei Maimonides, mit dem diese Periode geschlossen wird, finden sich nur historisch-halachische Erörterungen über die Machtbefugnisse der Resch-Galuthas. — Das Kap. VII (S. 115—125) führt uns die sogenannten Darschanim vor, als deren ersten wir R. Mosche ha-Darschan begegnen. Während die Erklärung des Anfanges des Satzes in den verschiedenen Rezensionen übereinstimmt und zwar im hauptsächlich messianischem Sinn, wird ולו יקהת עמים in seinem Namen bald in der Bedeutung „Schwächung der Völker", von קהה stumpf sein, bald »Gehorsam«, bald »Versammlung der Völker« überliefert. In den Spuren ihrer Vorgänger wandeln R. Tobia b. Eliëser, Verfasser des Lekach Tob, Menachem ben Salomo, Verfasser des Sechel Tob und Eben Bochan und andere, nur, dass erstere in שלה einen zum Teil mit Dan. 12,12 übereinstimmenden Zahlenwert erblicken. In Kap. VIII (S. 126–136) lernen wir die Ansichten der nordfranzösischen und deutschen Exegeten kennen, deren

erster, Raschi, sich im allgemeinen der talmudisch-midraschischen Erklärung anschliesst, nur, dass er יקהת als »Versammlung« auffasst. Merkwürdig ist die Auffassung seines Enkels Samuel ben Meir, nach dem sich die Weissagung auf die in I Kön. c. 12. geschilderte in Sichem, das in der Nähe Schilos gelegen war, stattfindenden und somit den Untergang — יבא — vorbereitende Auflösung der Vorherrschaft Judas beziehen soll. Beachtung verdient ferner die Erklärung des Jakob ben Abraham am Rhein, in dem handschriftlichen Sefer Assuphoht, der יסור לא mit סורי Jer. 2,21: »blühende Reben« zusammenstellt und demnach es so auffasst: Die Herrschergewalt Judas wird erst mit dem Untergang Schilos (vgl. Psalm 78) erblühen. Ihm schliesst sich fast ganz an auch der als eindringender Exeget berühmte Joseph Bechor Schor aus Orléans. Zu erwähnen sind hier auch R. Jakob Tam aus Orléans und der fruchtbarste Tossaphist R. Isak ben Abraham aus Dampierre, auch Ri' der Alte genannt, die beide עד als ewig = לעד auffassen und nur in der Erklärung des כי sich unterscheiden. R. Samuel ben Salomo aus Falaise erklärt שילה durch Analogie mit שלו אויביה: ihre Feinde haben Ruhe, Echa 1,5, das heisst: zur Zeit des Messias wird Ruhe und Friede herrschen. (vgl. Jes. 11). — Das nun folgende Kap. IX: Apologetische und polemische Literatur (S. 137—154) enthält die Ergebnisse der teils mündlich, teils schriftlich geführten Widerlegungen hervorragender Glaubensgenossen gegen die immer zudringlicher werdenden Bekehrungsversuche, eine Periode, die uns den unbeugsamen Mut in der Judenheit und die auch vor aggressiven Bemerkungen erfreulicherweise nicht zurückschreckende Kampflust der Rabbinen kennen lernen lässt. Im allgemeinen bieten die aus dieser Periode erhaltenen Erklärungen in exegetischer Hinsicht nichts Neues. Das bemerkenswerte ist, dass die Angreifer mit ihren eigenen Waffen geschlagen wurden. So repliziert R. Jakob Tam aus Rameru, der ebenso als Gesetzeslehrer, wie als Grammatiker bekannte Enkel Raschis, auf die Stichelei, dass in den Anfangsbuchstaben von יבא שילה ולו der Hinweis ישו Jesus enthalten sei, mit der Entgegnung, dass wenn man noch יקהת עמים hinzunimmt, die Anfangs- und Endbuchstaben dieser beiden Worte, das Wort יתעם, also »Jesus führt sie irre«, ergeben. Andere wiederum fügen zu der Bemerkung, dass die Herrschaft des Stammes Juda schon lange vor Jesus aufgehört habe, wodurch also den christlichen Hinweisen auf dessen Erscheinen die Angriffsspitze schon durch die Schrift selbst genommen ist — so Josef Kimchi und andere, — noch die treffende Ausführung hinzu, dass ja durch die vermeintliche Abstammung Jesu von Juda resp. David, erst recht das Szepter noch ferner bei letzterem geblieben

ist; so R. Mose aus Salerno und einer der bekanntesten und rücksichtslosesten Apologeten Joseph ben Natan Offizial, genannt הקנא der Eiferer, und andere mehr. — Einem grösseren Zeitraum ist Kap. X gewidmet (S. 155—205), in dem dargestellt werden: 1. Die maimonidische Schule mit Abraham Maimuni, David Kimchi und Levi aus Villefranche. 2. Die Rationalisten, mit dem auch als Maistre Leon bekannten Philosophen R. Levi ben Gerson, dem sehr freisinnigen Eliëser ben Nathan Aschkenasi aus Ägypten und dem sehr mutvollen R. Aron Abulrabi aus Katania, dessen Pentateuchkommentar ganz herausgegeben zu werden verdiente. 3. Die kabbalistische Schule, deren erster Wortführer Mose Nachmani ist, und die zunächst im Sohar ihr System niedergelegt hat, und dann Vertreter wie Bachja b. Ascher, Jakob ben Ascher, Joël Ibn Schoeib, Abraham Saba aufweist. 4. Die gläubigen Religionsphilosophen, beginnend mit R. Nissim ben Ruben aus Gerona, ferner Joseph Albo, Isak Arama, der Verfasser des populären Akedath Jizchak, und der sehr produktive, seiner Liebe zu den Glaubensgenossen auch seine Stellung opfernde Don Isak Abarbanel. Den Schluss dieser Periode bilden ein arabischer Übersetzer, der sogenannte Arabs Erpenius, und der sogenannte Graecus Venetus, wie auch einige jüdische Erklärer, wie Salomo Urbino und andere, die aber nur Bekanntes wiederholen. Die in dieser Epoche zusammengefassten Autoren begeben sich auch zum Teil auf das Gebiet der Polemik, wie Abraham Maimuni, der eine Unterredung mit Christen mitteilt. Von besonderen Erklärungen seien hervorgehoben die des Levi aus Villefranche, der לא יסור mit »es wird nicht heranreichen« übersetzt, das heisst: es wird keine rechte Herrschaft aus Juda hervortreten, bis שילה kommt, ferner die des Eliëser Aschkenasi, nach dem letzteres Wort sowohl dem Zahlenwert nach, als auch im Sinn von שילו, auf Moses zu beziehen ist, der in seiner Bescheidenheit seinen Namen nicht nennen wollte, alsdann die des Nachmani, der יקהת von קהה »stumpf machen« ableitet, das heisst: bis Judas Sohn die Völker schwächen wird. Auch der Sohar operiert mit der Gematria von שילה für Mosche, ebenso wie Jakob ben Ascher mit Zahlenspielereien die talmudisch-midraschischen Erklärungen in die anderen Worte hineindeutet. Auch bei Abraham Saba kommen Gematrias vor, ausserdem wird שילה in defektiver Schreibung als Notarikon für שיש לי מהלכות angewendet; ferner zitiert er die Erklärung, wonach שילה mit שלה »fehlen, ein Versehen begehen« zusammenhängt, dass heisst: dass, sobald sein Versehen hervortrat, sein Einfluss unter den Völkern geschwächt werden sollte, also יקהת von קהה. Die unter Nr 4 genannten Autoren verbreiten sich in den bereits bekanten messianischen Ausführungen. Arabs Erpenius und Graecus Venetus erklären, מחוקק

als Bildner und Zeichner. — Vollständig führt uns wieder in die Kämpfe zwischen den Rabbinen und den judenfeindlichen Geistlichen das Kap. XI, das die Disputationsliteratur behandelt (S. 206–266). Den Reigen eröffnet Mose b. Nachman, dann folgt Salomo ben Adereth, der in einem Sendschreiben an eine Gemeinde bemerkt, dass den Anspielungen der Christen mit עד כי entgegenzutreten ist, dessen Sinn ist: es wird dies alles sein, bis dass eben der Messias kommen wird. Bemerkenswert an dieser gegen die verschiedenen Bekehrungseifrigen, worunter Apostaten wie Josua Lorki, von den Vertretern des Judentums geführte Polemik ist die weitläufige Ausführung aller für die jüdische Aufassung sprechenden exegetischen und historischen Momente, ohne dass neue Gesichtspunkte zutage gefördert werden. — Kap. XII (S. 267—282) spricht von den Karäern, als deren erster Benjamin al-Nahawendi genannt ist, und von denen am ausführlichsten handelt Jaqûb al-Qirquissâni in seinem »Buch der Türme und Aussichten«, einer ungemein schätzenswerten Quelle für die Geschichte der Seisten. Neues bieten die Erklärungen der Karäer nicht. — Unter den in Kap. XIII besprochenen Samaritanern (S. 283 bis 287) ist hervorzuheben Abu Saîd, der שילה mit S a l o m o wiedergiebt. Dieses Wort ist mit שלל »verstossen, aufheben« zusammenzustellen und bedeutet den G e s e t z e s z e r s t ö r e r, und das ist Salomo, mit dem und dessen Sohn Rehabeam die eigentlich schon durch Eli, den Protektor von Schilos Heiligkeit, — im Gegensatz zu der des Garizim — einsetzende Gesetzesverletzung den letzten noch einigermassen legitimen Herrscher auf den Thron gebracht hatte. — Die nun folgenden Kapitel sind sämtlich der »mittleren Zeit der christlichen Exegese« des Verses gewidmet. Kap. XIV (S. 288—301) und Kap. XV (S. 302—324) stellen die Zeit dar, in der die Wissenschaft noch Schülerin der Kirchenväter ist, und im letzteren Abschnitt kommt besonders die Polemik dieser Zeit (bis circa 1100) zum Wort. Es sind da lediglich Ausführungen dessen, was bereits die älteren Kirchenväter vorgebracht, mit mehr oder weniger Gehässigkeit gegen die Juden, und entweder auf der Übersetzung der Septuaginta oder auf der Lesart שליח respektive שלוח fussend. — Dasselbe Bild gewähren die »die Zeit der kirchlichen Macht« behandelnden Kapitel XVI (S. 325–346) und XVII (S. 347—455), wovon das zweite uns ausführlich über die in dieser mit dem Ende des Mittelalters abschliessenden Epoche oft sehr heftig geführte Polemik unterrichtet Wir lernen hier die Hauptwortführer der christlichen Wissenschaft kennen als Hugo von St. Victor in Paris (Anfang des XII. Jahrhunderts), der eine Ansicht der J u d e n mitteilt, wonach Schilo auf S a u l bezogen wird, ferner den bekannten, auf dem Grund der jüdischen

Philosophen bauenden Kirchenlehrer Thomas von Aquino, den von Raschi stark beeinflussten Nikolaus de Lyra, den Konvertiten Paulus de Santa Maria aus Burgos, als Jude Salomo Levi genannt, Peter Venerabilis von Clugny, den vielfach in seinem Pugio fidei jüdische Quellen verwertenden Raymund Martin, den Apostaten Geronimo de Santa Fé. Die Periode schliesst mit Peter Galatinus aus Rom (erstes Drittel des XV. säc). Die Autoren dieses Zeitraumes variieren nur das sattsam Bekannte, mit allerlei einen Schein der Berechtigung erwecken sollenden Ausführungen über die Messianität Jesu an die alten Versionen sich anschliessend. Zu erwähnen wäre nur ein Argument des letztgenannten Peter Galatinus, der aus der Schreibung שילה mit der Femininendung folgert, dass hier eben nur der Sohn der Mutter gemeint sein, also der Messias »auf eine ganz neue Art, ohne väterlichen Erzeuger«, geboren werden musste. — Den Beschluss bildet Kap. XVIII (S. 450—455): Arabische Autoren, die natürlich bemerkenswerte Erklärungen nicht bieten, vielmehr nur referieren, und in Schilo eine Andeutung auf Mohammed finden.

Die in Vorstehendem gegebene Skizze zeigt uns, wie gründlich der Verfasser seiner Aufgabe gerecht geworden ist. Er hat das überaus grosse Material in gewandter Weise durch Übersetzung uns zugänglich gemacht und die historischen Stellen in ausreichendem Masse beleuchtet, auch durch Anmerkungen seine Fachkenntnis in jeder Hinsicht dargetan. Sehr willkommen sind auch die Register; ausserordentlich wertvoll aber sind besonders die Textbeilagen, welche die hebräischen und arabischen Originale aus der talmudisch-midraschischen und exegetischen Literatur bieten. Jedoch meinen wir, dass der Verfasser besser getan hätte, sich viel kürzer zu fassen, und, statt einer ganz wörtlichen Wiedergabe aller Quellen, die Hauptmomente darzustellen. Er hätte dadurch die oft sehr ermüdend wirkenden Wiederholungen — da manche Autoren nur das von anderen bereits vorgebrachte reproduzieren — mehr vermeiden können, seine Arbeit aber hätte entschieden an Übersichtlichkeit gewonnen. In Bezug auf die Anordnung des Stoffes ist zu bemerken, dass zum Beispiel Kap. IX und XI über apologetische und polemische Literatur« wie »Disputationsliteratur« sehr gut hätten vereinigt werden können, zumal auch bei der ersteren es sich um mündlich geführte Polemiken handelt, wie besonders zwischen Joseph dem Eiferer und den Geistlichen. — Kap. X hat unter D die Unterabteilung: Die gläubigen Religionsphilosophen. Sind etwa diese als Philosophen »gläubiger«, wie Gensonides usw.? Begegnen wir nicht auch zum Beispiel bei Isaac Abarbanel freimütigen Äusserungen?

Was nun die Ausführungen selbst betrifft, so seien in nachstehendem einige Ergänzungen und Verbesserungen gegeben: Zu S. 27—28 bezüglich Targum Onkelos ist hinzuweisen auf Salomo ben Melech in seinem »Michlal Jophi« (ed. Amsterdam 1684), der S. 15, Onkelos' Auffassung so erläutert וענין זה כאדם שאומר לאחד קח ענין זה עתה עד שאתן לך יותר. — Zu der midraschischen Literatur ist auch noch nachzutragen der von Buber, Wien 1894, herausgegebene sogenannte »Midrasch Agada« aus Aleppo, der wohl Beziehungen zu Mosche ha-Darschans Schriften, mit manchen Zusätzen und Änderungen in den Zitaten, hat; vgl. Bubers Bemerkungen S. 110—111. Unter anderem wird dort auch die zuerst in dem handschriftlichen מדרש רבתי, einer gekürzten Rezension des breiter angelegten Rabba Rabbati von Mose ha-Darschan, und dann bei einigen nordfranzösischen Exegeten vorkommende Erklärung von עד im Sinne von »ewig« zitiert, was jedenfalls auf eine spätere Abfassungszeit dieser Midraschsammlung schliessen lässt. — Zu dem Kapitel über die spanisch-arabische Glanzepoche sei der Vollständigkeit halber noch genannt Saadia ben Maimun ibn Danân aus Granada, (Ende des XV. Jahrhunderts), dessen Angabe unter rad. שיל (im Anhang zu Neubauers Ed. von Ibn Ganâhs Wb. 804, 10) vollständig mit der Ibn Ganâhs übereinstimmt. — Von Verbesserungen zum Text der Belege und den Übersetzungen ist folgendes zu nennen: S. 106 ist bei Ibn Chazm über Samuel ha-Nagid das Wort אלמצרה Text S. X Z. 1. und passim, nicht ganz korrekt mit »Szepter« wiedergegeben. Das Wort bedeutet den Stock, auf den der König sich stützt und dessen er sich bei den Anreden vom Minbar herab, der sogenannten Chutba, bedient. Nach Freytag bezeichnet es etwas der scutica ähnliches, also eine Art Züchtigungsmittel. Es kommt demnach darin mehr der שבט שרודין בו zur Geltung. — Im Text daselbst ist st. מלאויד, Z. 5 zu lesen: מל אויד; ibid. Z. 9 st. רום l. רום. — Vieler Verbesserungen bedürfen Text und Übersetzung des Exzerptes aus Abraham Maimunis Komm. zur Genesis, die ich hier nach meiner jetzt im Druck befindlichen Ausgabe geben will. Zunächst ist festzustellen, dass in dem uns S. XXVI. Nr. 61 gebotenen Stück die Erklärung zum Anfang des Verses fehlt, was beim Kopieren des Ms. wohl deswegen übersehen wurde, weil dort der betreffende Passus durch ein Versehen des Schreibers der Hs. an unrechte Stelle geraten ist: Es ist also noch zu ergänzen: לא יסור אשארה לקציב אלמלך ואלולאיה מאנה אכבאר בצורה דעא, ומחוקק כאתב בין ידי אלמלך או אלריים אלמתולי יכתב ענה ויוקע עלי מא יקתציה מנצב אלמלך ונחוה אלמשבה באלאסד אשר לבו כלב האריה המס

ימס. »Mit לא יסור etc. wird hingewiesen auf den Stab der Königswürde. Es ist dies eine in Form eines Wunsches gekleidete Ankündigung. מחוקק bezeichnet den vor dem König oder Führer stehenden, in dessen Auftrag alles Niederschreibenden, der das, was die königliche Würde erfordert, anordnet u. dgl. Er gleicht nach v. 9, dem Löwen, dessen Schrecken verbreitender Mut in II. Sam. 17, 10 geschildert wird. Ibid. Z. 4, Ende statt אליה l. עליה Z. 6 Afg. st. הדא l. הדֹא, Z. 11 st. מניה l מנֹיֵה; Z. 6 st. לנצארי l. אלנצארֵי, Z. 24 st. תקודכם l. תקודכם. Die Z. 10—12 des Textes sind in der Darstellung S. 155 unter Entstellung des Sinnes, falsch wiedergegeben. P. übersetzt: »Aus unserer Erklärung ergibt sich aber, dass Onkelos' Übersetzung etc. richtig ist«. Es muss aber der Passus von הדֹא an so lauten: Diese Beweisführung stützt sich darauf, dass unter שבט durchaus ein Attribut der Königswürde zu verstehen sei, sowie sie es aus unseren Erklärungen, besonders aus Onkelos' Übersetzung לא יעדי etc. entnommen haben. Ibid. Z. 15 ist nicht zu lesen ורא״ם sondern וראם »es versuchte Abr. ibn Esra dies zu widerlegen, jedoch auf eine schwache Art, wie dies klar wird bei genügender Betrachtung, nicht, wie P. S. 156 ungenau übersetzt: wie das ein reifes Nachdenken ergibt.« — Ibid. Z. 16 ist anstatt des dort zweifelhaften אנת zu lesen אנא. Es ist anstatt des von P. ganz entstellt wiedergegebenen: »Es muss aber, was ihr (Christen) verschweigen möchtet, laut widerlegt werden« heissen: Du musst aber die Widerlegung verstehen, mit der ich sie in mündlicher Auseinandersetzung zum Schweigen gebracht habe: אלדֹי אכֹרסתֹהם אנא משאפהה. — Ibid. Z. 21 st. אכר l. אכֹר. — Ibid. Z. 30 st. קהל l. ויקהל. — Ibid. st. יקהר l. יקהה. Demgemäss ist auch P.'s Übersetzung: Es wird erklärt »er wird die Völker besiegen« oder »der Gehorsam der Völker« falsch. Vielmehr muss es heissen: »es wird auch erklärt durch arab. יקהה d. h. — also im Text אי statt des fälschlichen או »oder« bei P. Z. 30 — Gehorsam der Völker«. Gemeint ist nämlich die Erklärung Ibn Ganâhs im Wb. ed. Neub. 293, 21 fgg. — Von anderen Übersetzungsfehlern sei noch hervorgehoben, dass S. 455 die Worte des Abu-l-Fadhl nicht mit P. wiederzugeben sind: »als die Reihe an Juda kam«, infolge der falschen Lesung: S. LXXVI, Z. 3. v. unt.: אלנובה, dass vielmehr zu lesen ist: אלנבֵיה und zu übersetzen: als die Prophezeiung zu Juda gelangte; denn נובה hat nur der Bedeutung: casus accidens rei, was hier dem Zusammenhang gar nicht entsprechen würde. — Von sonstigen Druckfehlern ist zu verbessern: P. 30 Nr. 6, st. Orientalischer Literaturzeitung l. Orien-

talistischer etc. P. 109 b) Afg. st. ממורויל l. ממודויל. P. IV letzte Zeile, st. לה l. להו. — S. V unt. N. 13 l. Z. st. תתכד l. תתכד. — S. IX Z. 8 v. unt., st. ויויד l. ויויד, Ibid. letzte Zeile, st. ויוכדה l. ויוכדה. — S. XI unt. N. 31, vorl. Z., st. ותקדמתה l. ותקדמתה. — Ibid. st. באתפאק l. באתפאק. — S. LXXIV Nr. 106, 4. Z. v. unt., st. עלאמה l. עלאמה. — S. LXXVI Nr. 110 Z. 1, st. תקתצי l. תקתצי, — ibid. Z. 3, könnte das hier als fraglich betrachtete שהראנהם vielleicht bedeuten: Familie. Vgl. auch bei Abu'l-Fadhl, ibid. vorl. Z. אפכאדה. Ich würde aber vorschlagen zu lesen שפראיה, das »unguis« auch bei Menschen, bedeutet und am besten dem hebr. רגליו entspräche. — Ibid. Z. 3 st. וכדלך l. וכדלך. — Ibid. vorl. Z., st. יכונין l. וכונון. — Ibid. Nr. 111 vorl. Z., st. ואפכאדה l. ואפכאדה. — Ibid. letzte Z., st. אלכל l. אלכל.

Alle diese Versehen können jedoch keineswegs das hohe Lob beeinträchtigen, das dem Verfasser für seine ebenso überaus fleissige, wie sorgfältige und von tüchtiger wissenschaftlicher Schulung zeugende Leistung durchaus gebührt. Mit dem herzlichen Dank für den Dienst, den er durch seine Arbeit der Geschichte der Exegese erwiesen hat, verbinden wir den Wunsch, dass wir bald den zweiten Teil des Werkes begrüssen können.

Nachtrag.

Zu Kap. I, p. 4 fgg. betr. Spuren ältester Auslegung, und zwar in Ezech. 21, 32, ist noch zu bemerken, dass Jonatan b. 'Usiel, dem sich auch Raschi u. Pseudo-Joseph Kara in Ms. Kirchheim der Breslauer Seminarbibliothek anschliessen, die Worte בא אשר לו המשפט ונתתיו auf Ismael ben Nethanja, den Mörder Gedaljas beziehen. Hingegen sind noch besonders bemerkenswert die Ansichten von Jakob Abendana in den Glossen zu Salomo b. Melechs Michlal Jophi p. 131 a und von David Altschüler in seinem Komm. מצודת דוד z. St., die beide den Vers in messianischem Sinn deuten. Bei ersterem heisst es: עד אשר יבא מזרעו אשר לו המשפט שהוא מלך המשיח ונתתיו לו. Letzterer sagt: עד בוא מזרעו מלך המשיח ולו אתן הגבהה שליטה. — Zu S. 452, unter Nr. 4. Das dort genannte אשהאר אלחק ist zu transskribieren: Izhâr, nicht Idhhâr, das einem arab. אצהאר entsprechen würde, und ist nicht, wie bei P. zu übersetzen mit »Erscheinen« der Wahrheit, sondern »Aufdecken, eigentlich Erscheinenlassen« der Wahrheit.

Briesen, Wpr. S. Eppenstein

Bibliographische Uebersicht

über die im Jahre 1904 erschienenen Schriften.

Von **M. Brann.**

III. Bibelwissenschaft.

(Fortsetzung von S. 256).

Küchler, Fr., Beiträge zur Kenntnis der assyrisch-babylonischen Medizin. Texte mit Umschrift, Uebersetzung u. Kommentar. (VII, 154 S.) Leipzig, 1904.

Müller, D. H., Ueber die Gesetze Hammurabis. Vortrag. Wien, A. Hölder, 1904. (45 S.) 8. Mk. 1.—.

Pancritius, M., Assyrische Kriegführung von Tiglat-pileser I bis auf Šamši-adad III. Königsberg, 1904. (144 S.) 8. Diss.

Sofèr, Immanuele (Emilio Schreiber), Biblia e Babele. Appunte alle conferenze del prof. Gustavo Sacerdoti. Triest, Mortara & Co, 1904. (162 S.) 8.

Weber, O., Theologie und Assyriologie im Streite um Babel und Bibel. Leipzig, 1904. (31 S.) 8.

Weissbach, Fr. H., Das Stadtbild von Babylon. Mit 2 Plänen u. einer Skizze. Leipzig, 1904. (61 S.) 8. (Alt. Or. V, 4.)

Wiseckler, H., Geschichte der Stadt Babylon. Leipzig, 1904. (48 S.) 8. (Alt. Or. VI, 1.)

Spiegelberg, Wilh., Der Aufenthalt Israels in Aegypten, im Lichte der ägypt. Monumente. Mit 12 Abbldg. Strassburg, 1904. Schlesier & Schweikhardt. (55 S.) 8. Mk. 1.—.

Völter, Prof. Dr. Dan., Aegypten und die Bibel. Die Urgeschichte Israels im Licht der ägypt. Mythologie. 2. neubearb. Auflage. (VII, 116 S.) 8. Leiden, Buchh. u. Druckerei, vorm. E. J. Brill, 1904. Mk. 2.50.

Ermoni, J. V., La bible et l'archéologie syrienne. Paris, 1904. (64 S.) 8.

Balmforth, R., The Bible from the standpoint of the higher criticism: The Old Testament. London, 1904. (V, 274 S.)

Barnicott, O. R, Old Testament History (The Temple Series of Bible Handbooks). With frontispiece. London, 1904. (XII, 138 S.) 8.

Carz, A., Horae biblicae : Short studies in the Old and New Testaments. London, 1904. (242 S.) 8.

Curry, A., Vocal and literary interpretation of the Bible. London, 1904. (XII, 384 S.) 8.

Erbt, W., Die Urgeschichte der Bibel. Berlin, W. Peiser in Komm., 1904. (40 S.) 8. Mk. 1.20.

Hoffmann, D., Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese. 1. Heft. Berlin, 1904. (154 S.) 8.

Kähler, M., Die Bibel, das Buch der Menschheit. Berneck, 1904. (74 S.) 8.

König, Prof. D. Dr. Ed., Im Kampf um das alte Testament. 2. Heft. 2. Alttestamentische Kritik und Offenbarungsglaube. Vorträge. Gr. Lichterfelden, Berlin, E. Runge. (55 S) 1904. gr. 8. Mk. —.90.

Nelsen, D., Die altarabische Mondreligion und die mosaische Ueberlieferung, mit 42 Abb. Strassburg, 1904. (VI, 223 S.) 8.

Prat, R. P. J., La Bible et l'histoire. Paris, 1904. (64 S.) 16.

Sullivan, W. R., »Die Bibel in Fetzen.« Aus dem Engl. von Helene Riesz. Wien, Moderner Verlag, 1904. (IV, 78 S.) 8 Mk. 1.50.

Taaks, G., Zwei Entdeckungen in der Bibel. Uelzen, 1904. (IV, 15 S.) 8.

Teed, J. C., Politics and religion in ancient Israel. An Introduction to the study of the Old Testament. London, 1904. (352 S.) 8.

Keller, M., ילקוט האורים, Erklärungen zum Pentateuch, aus Handschriften u. Druckwerken gesammelt. Bartfeld, Selbstverlag, 1904 (2) u. (66 Bl.) 4.

Schreiber, M., יתורת משה מהדורא תניינא, Erläuterungen zum Pentateuch. Bd. I. Genesis. Jerusalem, Druck v. S. Zuckermann, 1904. (3) u. (49 Bl.) 4.

Genesis, Die. [Aus: »Biblia hebraica, heraus. v. Aug. Hahn.«] Leipzig, E. Bredt, 1904. (88 S.) 8. Mk. —.60.

Enfor, G., Bishop Ryle aud Genesis. Examinations of his »Early narratives of Genesis.« London, 1904. (148 S.) 8.

Hoffmann, Dr. D., Das Buch Levitikus. Übersetzt u. erklärt. 1 Halbbd. Lev. I—XVII. (VIII, 479 S.) Lex.-8. Berlin, M. Poppelauer, 1905. Mk. 2.80, geb. 3.60.

Guth, W. W., Die ältere Schicht in den Erzählungen über Saul und David (1. Sam. 9 bis 1 Reg. 2.) untersucht. Berlin, 1904. (VIII, 82 S.) 8.

Sehlögel, N., Die Bücher Samuels oder erstes und zweites Buch der Könige, übers. u. erklärt. Wien, 1904, (XXI, 202 u. 159 S.) 8.

Harper, J. W., The Post-Exilic-Prophets. (The Temple Series o Bible Handbooks.) Whit frontispiece. London, 1904. (VI, 150 S.) 8.

Nowack, W., Die 12 kl. Propheten, übersetzt und erklärt. 2. verb. u. verm. Auflage. (H. A. T. III, 4.) Göttingen, 1904. (446 S.) 8.

Lohmann, E., Tharsis oder Ninive. Ein Beitrag zum Verständnis des Buches Jona. Mit einem Anhang: Das Buch Jona in berichtigter Übersetzung nebst einigen erklärenden Anm. Freienwalde, 1904. (60 S.) 8.

Mises, J. H., בן זק, Kommentar zu Psalmen, Hiob, Sprüche u. Kohelet. Pressburg, Selbstverlag, 1904. (VIII, 302 S.) 8. Mk. 4.—.

Achelis, J., Der religionsgeschichtliche Gehalt der Psalmen mit Bezug auf das sittlich-religiöse Leben der nachexilischen Gemeinde. Berlin, 1904. (40 S.) 4. Progr.

Friedländer, M., Griechische Philosophie im A. T. Eine Einleitung in die Psalmen- und Weisheitsliteratur. Berlin, G. Reimer, 1904. (XX, 223 S.) 8. Mk. 5.40.

Gunkel, Herm., Ausgewählte Psalmen, übersetzt und erklärt. Göttingen 1904. Vandenhoeck & Ruprecht (X, 270 S.) gr.-8 Mk. 3.20.

Storck, W., Die Psalmen in stabreimenden Langzeilen. Münster 1904. (258 S.) 8.

Thirtle, J. W., Titles of the Psalms, their nature and meaning explained. London 1904. (VIII, 386 S.) 8.

Isaakson, J., Job. Is the book canonical? London 1904. 8.

מגילת אסתר Das Buch Esther. Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von A. Sulzbach. Mit Illustrationen und dem Abendgebete am Purimfeste. Rödelheim, M. Lehrberger & Co., 1904. (68 S.) 8. Mk. —.40.

Jahn, G., Das Buch Daniel. Nach der Septuaginta hergestellt, übers. u. kritisch erklärt. Mit einem Anhang: Die Mesha-Inschrift, aufs neue untersucht. Leipzig, E. Pfeiffer, 1904. (XXII, 138 S.) 8. Mk. 5 —.

Kahle, Paul, Die arabischen Bibelübersetzungen. Texte mit Glossar u. Literaturübersicht. Leipzig, J. C. Hinrichs Verlag, 1904. (XVI, 66 S.) 8. Mk. 4.—.

Rahlfs, A., Septuagintastudien. I. Heft. Studien zu den Königsbüchern. Göttingen, 1904. (88 S.)

Waldberg, S., אמרי דעת, Forschungen 1) über die Enstehungszeit der Targumim zu den Hagiographen, 2) die Erklärungsweise der Targumim zur Bibel, 3) die Irrtümer in den Targumim und deren Richtigstellung. Krakau, Druck v. J. Fischer, 1904. (100 S.) 8.

Mühlau, J., Zur Frage nach der gotischen Psalmenübersetzung. Kiel, 1904. (IV, 58 S.) 8. (Diss).

Sluys, D. M., De Maccabaeorum libris I et II quaestiones Amsterdam, J. Clausen, 1904. (8. u. 126 S.) 8.

Herkenne, H., Die Briefe zu Beginn des zweiten Makkabäerbuches. Freiburg, 1904. (VII, 103 S.) 4. [Bibl. Stud. VIII, 4].

Lévy, Isr., The Hebrew text of the boock of Ecclesiasticus ed. with brief notes and a selected Glossary. Leiden, 1904. [Sem. Stud., Ser. 3].

IV. Jüdische Geschichte und Literatur.

Preuschen, E., Leitfaden zur biblischen Geographie. Mit 6 Ortsansichten in Tondruck. Giessen, 1904. (74 S.) 8.

Soden, Frh. H. v., Palästina und seine Geschichte. 6 volkstümliche Vorträge. Mit 2 Karten, 1 Plan von Jerusalem und 6 Ansichten des Heiligen Landes. 2. verb. Aufl. 1904. (IV. 112 S.) [Natur und Geisteswelt. B. 46].

Taaks, G., Alttestamentliche Chronologie. Mit einer Beilage: Tabellen. Uelzen, 1904. (164 S.) 16.

Guthe, H., Geschichte des Volkes Israel. 2. Aufl. Tübingen, Mohr, 1904. (XV, 354 S.) 8. Mk. 6.—.

Wellhausen, J., Israelitische und jüdische Geschichte. 5. Aufl. Berlin, 1904. (395 S.) 8.

Löwenstein, L., Geschichte der Juden von der babylonischen Gefangenschaft bis zur Gegenwart. Für Schule und Haus bearbeitet. Mainz, Wirthsche Druckerei, 1904. (VIII, 271 S.) 8. Mk. 3.50.

Hanover, S., Das Festgesetz der Samaritaner nach Ibrâhim ibn Ja'kûb. Edition und Uebersetzung seines Kommentars zu Lev. 23 nebst Eiul. & Anm. Berlin, Nathavsen & Lamm, 1904. (74 XVIII S.) 8. Mk. 2.50.

Bondi, J., Rabbi Jochanan. [Aus »Jahrbücher der jüd. liter. Gesellsch.«] Frankfurt a. Main, 1904. (36 S.) 8.

Hoelscher, G., Die Quellen des Josephus für die Zeit vom Exil bis zum jüdischen Kriege. Leipzig, B. G. Teubner, 1904. (86 S.) 8. Mk. 3.—.

Herford, R. Fr., Christianity in Talmud and Midrash. London, 1904. (465 S.) 8.

Klausner, J., Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten kritisch untersucht und im Rahmen der Zeitgeschichte dargestellt. Berlin, M. Poppelaner, 1904. (VII, 119 S.) 8. Mk. 2.50.

Rieger, P., Hillel und Jesus. Ein Wort zur Versöhnung. Hamburg, C. Boysen, 1904. (11 S.) 8. Mk. —.50.

Rodkinson, M. S., The history of the Talmud. London, 1904. (450 S.) 8.

Strack, H. L., Joma. Der Mischnatraktat »Versöhnungstag.« Herausg. u. erklärt. 2. neubearb. Aufl. [Schriften des Institutum Judaicum in Berlin Nr. 3.] Leipzig, Hinrichs, 1904. (39 S.) 8. Mk. —.80.

Friedmann, Lekt. M. Pseudo-Seder Eliahu zuta (Derech Erez u. Pirke R. Eliezer) nach Editio princeps des Seder Eliahu u. e. Manuskripte, hierzu drei Abschnitte des Pirke d'Rabbi Eliezer Kap. 39—41 nach demselben Manuskripte, kritisch beleuchtet. (In hebr. Sprache.) (III, 56 u. IV S.) gr.-8. Wien, 1904. (Leipzig, M. W. Kaufmann.) Mk. 1.75.

Rapoport, S. J., יריעות שלמה. Biographische Skizzen. Warschau, Druck von B. Tursch, 1904. (128 S.) 8. Mk. 3.—.

Poznanski, S., Fragments de l'Exégèse biblique de Menahem bar Helbo (Auteur du XIe siècle), Recueillis, édités et annotés. Warschau, 1904. (56 S.) 8. Hebr.

Schechter, S., Geniza Fragments, s. Jew. Quaterl. Rew. XVI, (Apr. 1904), Nr. 63. S. 425—452.

Bamberger, S., Die neuesten Veröffentlichungen aus den arabischen Mischnahkommentaren des Maimonides. Bemerkungen u. Berichtigungen zu den Neuausgaben des Kommentar zu den Traktaten מועד קטן, שבת (V—VII), תענית, יומא (I—IV), קידושין und תמיד. [Aus »Jahrbücher d. jüd.-lit. Gesellsch.«] Frankf. a. M., 1904. (28 S.) 8.

Davidson, Israel, שלש הלצות, Three satires the physicians aphorisms, a widow's vow, the contentions of a wife ascribed to joseph Zabara, edited anew from a unique copy in the Bodleian library at Oxford with notes, emendations and introduction. New-York, 1904. (32 S.) 8.

Rothschild, L., Die Judengemeinden zu Mainz, Speyer u. Worms von 1349—1438. Ein Beitrag zur Geschichte des Mittelalters. Berlin, Nathansen u. Lamm, 1904. (VII. 118 S.) 8. Mk. 2.—

Brann, Dr. M., Geschichte des jüd. theol. Seminars (Fränckelsche Stiftung) in Breslau. Festschrift zum 50-jährigen Jubiläum der Anstalt. (210 u. LIV S. mit Abbldgn. u. 1 Bildnis.) 8. Breslau, W. Koebner, 1904. Mk. 5.—.

Delnard, E., דברי הימים לציון, Geschichte des Zionismus in Russland vom Jahre 1880—88. 2 Tle. Kearny, Selbstverlag, 1904. ([12], 155, [20], 64 S.) 8. Mk. 4.—

Friedberg, B., Luchot Sikaron, enth. Biographien der Rabbiner, Gelehrten und Gemeindevorsteher zu Krakau, vom Anfang des XVI. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart, nebst Grabinschriften. Beiträge zur Geschichte der Juden in Polen und Deutschland. (In hebr. Sprache.) 3. verm. u. verb. Auflage. (VIII, 122 u. 14 S.) Frankfurt a. Main, J. Kaufmann, 1904. gr. 8.

Goldstein, L., Moses Mendelssohn und die deutsche Aesthetik [Teutonia, Arbeiten zur germanischen Philologie, herausg. v. Wilh. Uhl. 3. Heft]. Königsberg, Gräfe u. Unzer, 1904. (VIII, 240 S.) 8. Mk. 5.—.

Halpert, J., תולדות גדולי ישראל, 13 Biogruphien hervorragender Männer in Israel. Munkács, Druck v. B. Meisels, 1904 (25 Bl.) 8.

Landau, J. L., Nachman Krochmal, ein Hegelianer. Berlin, S. Calvary & Co., 1904. (VII, 69 S.) 8. Mk. 1.50.

Synagogengemeinde, Die israelitische (Adas Jisroel), zu Berlin (1869 bis 1904). Ein Rückblick. Berlin, Nathansen & Lamm, 1904. 43 S.) 8. M. —.60.

(Fortsetzung folgt.)

Mitteilung des „Verbandes der Vereine für jüdische Geschichte und Literatur."

Der Ausschuss des »Verbandes der Vereine für jüdische Geschichte und Literatur« hat, um vielfach an ihn herangetretenen Wünschen zu entsprechen, sich entschlossen, die Restauflage des Jahrbuches für jüdische Geschichte und Literatur von 1899, 1902 und 1905 allen Rabbinern, Lehrern und Kantoren in Deutschland und Oesterreich zum Preise von 1 Mark pro Exemplar einschliesslich Porto, in den anderen Staaten zum gleichen Preise exklusive Porto zu überlassen. Bestellungen bitten wir unter Beifügung des Betrages an Herrn Benas Levy, Berlin C 2, Poststrasse 9, zu richten.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. Brann in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Pressburg.

Zwei alte Abothkommentare.

Von W. Bacher.

I. Der Abothkommentar Joseph b. Jehuda Ibn Aknins.

In seinem grundlegenden Artikel über Joseph Ibn Aknin (Allgemeine Encyklopädie von Ersch und Gruber, II, 31, S. 49) nennt Steinschneider unter dessen wissenschaftlichen Schriften einen »Kommentar über den talmudischen Traktat Aboth« mit dem arabischen Titel שרח אבות oder מקאלה אלאבא. In dem Buche über die »Heilung der Seelen« sei mehrmals auf dieses Werk verwiesen. Unter den Mitteilungen Steinschneiders und Neubauers über Joseph Ibn Aknin, in Berliners Magazin XV (1888), finden sich (S. 107) zwei Zitate aus dem Abothkommentar Joseph b. Jehudas, der in einem der Zitate als Schüler Maimunis bezeichnet wird. In seinem Werke über die arabische Literatur der Juden (S. 230) erwähnt Steinschneider als arabisch geschriebenes Werk Joseph Ibn Aknins auch שרח אבות und fügt die mit einem Fragezeichen versehene Bemerkung hinzu: »D. Kaufmann besass ein ms.« Tatsächlich hat der verewigte Kaufmann niemals etwas über dieses Manuskript an die Öffentlichkeit gebracht. Aber die Handschrift existiert. In dem Kataloge der Kaufmann'schen Bibliothek, der demnächst erscheinen soll, wird sie von dem eifrigen Verfasser des Kataloges, Dr. Max Weiss, zur Genüge beschrieben werden. Da ich durch die Freundlichkeit des letzteren die Handschrift eine Zeitlang studieren durfte, bin ich in der Lage, einiges über die Beschaffenheit des endlich aus seiner Verschollenheit an's Tageslicht tretenden Abothkommentars Joseph b. Jehudas mitzuteilen.

Die Handschrift, ein gut erhaltener Pergamentkodex in Kleinquart, enthält ausser dem genannten Kommentare, der sich — gleich dem Maimunis — nur auf den eigentlichen Mischnatraktat Aboth erstreckt, auf p. 189b—198a einen vom selben Abschreiber herrührenden Kommentar zum VI. Kapitel mit der Ueberschrift: פירוש פרק ר' מאיר ממפרש אחר. Als Abschreiber nennt sich (188a) in der Nachschrift zum Hauptteil des Manuskriptes Abigedor b. Salomo, der die für seinen Lehrer Nathanel b. Benjamin bestimmte Abschrift am Freitag, dem Neumonde des Tammuz 5095 (1335) vollendete. Als erste Tatsache, die sich aus der Kenntnisnahme des Manuskriptes ergibt, ist festzustellen, dass dieser Abothkommentar nicht in arabischer Sprache, sondern hebräisch verfasst ist. Denn dass das vorliegende hebräische Werk keine Übersetzung aus dem Arabischen ist, beweist — abgesehen von seinem Style und dem Mangel jedes Hinweises auf die eventuelle Arbeit des Übersetzers — namentlich der Umstand, dass in dem kurzen Vorwort der Verfasser selbst in gereimter Prosa, in welcher das ganze Vorwort gehalten ist, den hebräischen Namen seines Werkes angibt: וקראתי שם חבורינו זה ספר מוסר, כל שונה בו חכמה לא יחסר. Aus dieser Angabe ergibt sich die weitere Tatsache, dass das ספר מוסר, welches bisher als besonderes Werk Joseph Ibn Aknins genannt wurde (Ersch und Gruber, a. a. O. S. 50, nach Zitaten aus dem Kommentar zum Hohenliede, vgl. Monatsschrift 1870, S. 398), mit dem Kommentar zu Aboth identisch ist.[1]) Die von Steinschneider erwähnten arabischen Bezeichnungen, mit denen Joseph b. Jehuda selbst den Kommentar zitiert, sind nicht Titel desselben, sondern nur Kennzeichnung seines Inhaltes.

[1]) מוסר, in diesem Titel hat die Bedeutung: Sittenlehre. Auch die einzelnen der Sittensprüche in Aboth bezeichnet J. b. J. mit diesem Worte. So beginnt er einen Exkurs zu II, 16 (61b): אני מפרש לך באר היטב מי' זה המוסר.

Von seinen eigenen Schriften zitiert der Verfasser im Abothkommentare:

1. Das Buch der »Gesetze und Vorschriften«. Zu I, 14 (19a): וכבר פירשנו זה הענין פרוש מבואר היטב בהילכות; zu II, 16 (62b): תשובה בהלכות שחיברנו שקרינו שם חוקים ומשפטים; zu V, 16 (71a): וכבר ביארנו בחיבורנו הנקרא חוקים ומשפטים; zu V, 21 (179b): הגדול הנודע במשפטים וחוקים ההפרש שבין נבואת משה רבינו ע"ה ושאר נבואות הנביאים בחיבורנו הגדול הנודע בחוקים ומשפטים[1]. Aus dem ersten dieser Zitate ist ersichtlich, dass Joseph Ibn Aknin, wenn er in der »Heilung der Seelen« auf eine seiner Schriften mit der Anführung ס' אלהלכות (»in den Halachoth«) hinweist, damit nicht ein so betiteltes besonderes Werk meint, sondern dies nur eine allgemeine Bezeichnung des ס' חקים ומשפטים ist. Bei Steinschneider (Ersch u. Gruber S. 49; Die arabische Literatur der Juden, S. 230) ist also die Nummer 1 der Werke Joseph Ibn Aknins zu streichen. Auch die Angabe Steinschneiders am letzteren Orte, dass die arabische Sprache bei den הלכות und dem ס' חקים ומשפטים »nicht ganz sicher ist«, muss dahin berichtigt werden, dass das mit diesen beiden Namen angeführte Werk ohne Zweifel hebräisch war; sonst hätte ja der Verfasser den arabischen Namen angeführt.

2. Das Buch von der »Heilung der Seelen«. Zu II. 14 (55b) führt er es mit seinem arabischen Titel und Beifügung der hebräischen Übersetzung desselben an: והתם בחיבורנו מב אל נפוס ובלשון הקדש שמו רפואות הנפשות (sic) פירשנו למה תלה הנבואה באלישע והחכמה במשה ולא תלה שניהם בכשה (in Beziehung auf den Ausspruch Simon b. Lakischs in Pesachim 66a). — Zu II, 15 (60a): בחבורנו הנקרא מב אל נפוס. — Zu II, 16 (80a): (sic) בספר רפואת הנפש.

3. Der Kommentar zum Hohenliede. Zu III, 22 (107b): וכבר פירשנו בפי' שיר השירים ובחבורנו הנקרא רפואת הנפשות ומחיה הלבבות. In diesem Zitat ist das Buch der

[1]) . . ב נודע ist ein Arabismus (. . ב מעורף).

»Heilung der Seelen« mit der Übersetzung seines vollen Titels benannt[1]). — Sonderbar ist das Zitat zu II, 16 (77 a): יכבר פירשנו חלקי זה הענין בחיבורנו והוא פי׳ שיר השירים וגם נקרא רפואת הנפשות. Das klingt so, als ob das Buch »Heilung der Seelen« mit dem Kommentar zum Hohenliede identisch wäre. In Wirklichkeit aber ist die Stelle defekt. Nach בחיבורנו stand ursprünglich der arabische Titel des Kommentars zum Hohenliede und für וגם נקרא muss gesetzt werden: ונקרא[בחיבורנו ה] וגם.

4. Die Schrift: »Erläuterung über die Grundprinzipien der Religion«. Zu II, 16 (64 a): בחבורנו המכונה באלאבונה פי אל צול אלדינה ובלשון הקדש שמו גלוי עקרי דת התורה. Der arabische Titel ist korrumpiert; er muss lauten: אלאבאנה פי אצול אלדיאנה. Dieser Titel war bisher aus einer Anführung bei Abraham ben Salomo bekannt (s. Magazin XV, 107). Der Zweifel Steinschneiders (Die arabische Literatur der Juden, 232), ob in diesem Titel אלדיאנה »Religionsbeobachtung« oder »Richteramt« bedeutet, ist dahin zu entscheiden, dass keine der beiden Bedeutungen hier anwendbar ist; vielmehr ist hier אלדיאנה im Sinne von אלדין (= דת התורה) gemeint. An der im Abothkommentare zitierten Stelle handelt es sich um das Religionsprinzip des freien Willens. Übrigens führte das letzte Werk des grossen Dogmatikers des Islams, Al-aschcari, (st. 935) genau denselben Titel. S. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur II, 693 (Nachtrag zu I, 195).

Der Umstand, dass Joseph b. Jehuda seinen Abothkommentar bereits in den beiden, unter 2. und 3. gebrachten Werken anführt, kann so erklärt werden, dass er vor Vollendung der beiden Werke an die Kommentierung des Aboth-Traktates ging, diese seine Arbeit aber erst nachher beendete.

---

[1]) Im Anfange des Vorwortes gebraucht Joseph ben Jehuda folgenden Reim: האורכתי בזה החיבור לפרש משנת אבות, מחייה הלבבות.

In dem Vorwort nennt Joseph die Quellen, aus denen er das Material für die Erklärung der Mischna Aboth geschöpft hat. In erster Reihe nennt er Aboth di R. Nathan[1]) und die im Talmud zu findenden Aussprüche (מאבות דר' נתן, גנת בית, והמפוזר בתלמוד הנעים, נמצ שעשועים). Dann nennt er die alten Geonim und die späteren Fürsten des Wissens (הגאונים הקדמונים, והשרים האחרונים), unter diesen mit Namen die weiter unten zu nennenden zwei Verfasser von Abothkommentaren. In dritter Reihe nennt er als Quellen »die Worte der alten nichtjüdischen Weisen: der Philosophen Griechenlands, sowie die Werke der Späteren« (ומדברי חכמי אומות העולם הקדמונים, יפילוסופי יון וחבורי האחרונים). Endlich gibt er als Quelle von Zutaten an, Baraitha's und Mechiltha's, wie zum Beispiel: דרך ארץ רבא וזעירא, sowie דרך ארץ דבן עזאי. Damit spielt er in erster Reihe auf den grossen Anhang zum IV. Perek an (1436—150 a), der mit den Worten schliesst: אלו הן המוסרים שאספנו מן הברייתות הקטנות מפני שהם מעניין זאת המסכתא . . . . Innerhalb dieses Anhanges findet sich ein Stück, das mit den Worten beginnt (144 b): דרש ר' שמעון בן אלעזר במדרש הגדול שלו. Damit ist aber nicht etwa ein grosses Midraschwerk des Tannaiten S. b. Eleazar zitiert, sondern במדרש steht statt בבית המדרש, wie aus der Quelle des Ausspruches (Aboth di R. N. c. 48) ersichtlich ist[2]).

Von den beiden durch Joseph b. Jehuda benützten Abothkommentaren war der eine, der von Isaak b. Reuben, bisher nur in den bereits erwähnten Mitteilungen im Magazin (XV, 106) genannt; und zwar ist dort aus einem anonymen handschriftlichen Abothkommentar

[1]) Dieses Werk ist nach dem Texte der ersten, gewöhnlichen Version benützt. Vgl. Schechters Einleitung in seiner Ausgabe p. X.

[2]) Zu V, 5 (155 a) steht ein Zitat aus der Mechiltha des R. Simon, mit der Einführung: ובמכילתא דר' שמעון נרסי'. Es ist die in Hoffmanns Ausgabe (Frankfurt am Main 1905) zu Exod. 14, 16 zu lesende Liste der Wunder am Meere, mit beträchtlichen Varianten.

die Erklärung Isaak b. Reubens zu מסורת (in Akibas Satze, III, 16) neben der Joseph b. Jehudas zitiert. Ohne Zweifel schöpfte der Anonymus das ganze Zitat aus unserem Kommentar, von dessen in der Kaufmann'schen Handschrift vorliegendem Texte das Zitat in einigen Kleinigkeiten abweicht[1]). Die Zitate aus Isaak b. Reubens Abothkommentar werden in dem Katalog von Weiss zusammengestellt sein; es sind deren etwa fünfzehn, die sich über alle fünf Perakim erstrecken. In dem Vorwort nennt Joseph den unter den »fünf Isaaks« des 11. Jahrhunderts glänzenden Verfasser dieses verloren gegangenen Kommentares so: רבינו יצחק בן ראובן, und auch sonst setzt er keine weitere Bezeichnung zum Namen hinzu.

Der zweite Abothkommentar, den Joseph b. Jehuda benützt, ist der Moses Maimuni's, von dem nun auch das arabische Original in der trefflichen Ausgabe Baneths zugänglich gemacht ist. Joseph benützt diesen Kommentar auch dort, wo er nicht ausdrücklich auf ihn hinweist. Bei dem Umstande, dass Joseph b. Jehuda später in ein näheres Verhältnis zu Maimuni trat (vorausgesetzt, dass die Frage der Identität des nordafrikanischen Gelehrten mit dem nachmaligen Arzte von Aleppo als gelöst zu betrachten ist), muss die Art, auf welche er seinen grossen Zeitgenossen zitiert, ein besonderes Interesse darbieten. In dem Vorworte führt er Maimunis Kommentar mit den Worten ein: ומפירושי אחרונים ר' משה ב"ר מיימון ז"ל אלהים יהיה בעזרתו, וירים את מעלתו. An mehreren Stellen nennt er ihn bloss מופת הדור (»das Wunder des Zeitalters«), ohne seinen Namen zu nennen; einmal (75 a) mit Nennung des Namens: מופת הדור ר' משה ב"ר מיימון ז"ל. Einigemal findet sich neben diesem ohne Namen gebrauchten Epitheton die Eulogie ש"צ (שמרהו צורו), die auch Maimuni in der Widmung

[1]) Statt des unverständlichen לאחוז דרך in Magazin XV, 107, Z. 8 hat die Handschrift: לאחוה (im Sinne von: zu einer Gemeinschaft, einem Ganzen.)

des Moreh dem Namen Joseph ben Jehudas beifügt. Die Eulogie für Verstorbene (זיל oder ניע), die neben dem Namen Moses ben Maimun steht, bezieht sich auf den Vater, Maimun. Aber aus Versehen fiel zuweilen der Name des Vaters aus und dann heisst es irreführend רבינו משה זיל. Die Erklärungen Maimunis führt Joseph nicht immer mit Zustimmung an. Zu I, 14 (19b) heisst es: וזה הפירוש שפירש אמת ויציב הוא וכך ראוי לעשות אבל פירוש שפירשנו הוא יותר משובח מזה.

Seinen eigenen Namen schreibt der Verfasser unseres Abothkommentars in den ersten Worten des Vorwortes so: אמר יוסף בר' יהודה בר' יוסף בר' יעקב ספרדי, also ganz so, wie in der Oxforder Handschrift der »Heilung der Seelen«, aber ohne die Angabe ברצלוני.

Auf eine nähere Charakterisierung des Kommentars will ich mich hier nicht einlassen. Dafür wird die Zeit gekommen sein, wenn er einmal herausgegeben sein wird; denn dieses Werk des Zeitgenossen Maimunis, bei dem zuerst die Wirkung Maimunis zu literarischem Ausdruck gelangt, verdient jedenfalls veröffentlicht zu werden. Seine Weitläufigkeit verdankt der Kommentar zum Teile den in ihm enthaltenen grossen Exkursen, die manchmal zu ganzen Abhandlungen anschwellen. In diesen findet Joseph b. Jehuda Gelegenheit, seine wissenschaftlichen, namentlich philosophischen Kenntnisse anzuwenden. Solche grössere Exkurse finden sich: zu II, 13 (II), aus Anlass der Antwort Eleasar b. Arachs (לב טוב), die auch in Maimunis Kommentar der Ausgangspunkt einer kurzen Darlegung der physiologischen Bedeutung des Herzens wurde. Joseph b. Jehuda widmet dem Gegenstande eine grosse Abhandlung physiologischen und psychologischen Inhaltes, die auch über die Arten der religiösen Gebote handelt (49 c—53 d). — Zu II, 16 (14): über das selbstlose Studium, über die natürlichen Anlagen des Menschen, den freien Willen usw. (61 b—77 b). — Ib., in Anknüpfung an

die letzten der drei Sprüche Jose ha-Cohens: über die menschlichen Berufe, Sprachen, Logik usw. (77 b—86 a). — Zu III, 11: über Wissenschaften (95 a—97 b) — Zu V, 21 (17): Anthropologisches und Ethisches (174 b—184 a). — Das von Joseph b. Jehuda in einem besonderen Werke bearbeitete Thema der »Heilung der Seelen« bekommt auch in diesem Werke einen kleinen Exkurs, der mit einer Parallele zwischen den Krankheiten des Leibes und denen der Seele beginnt und zum Schlusse das ethische Prinzip des Mittelweges aufstellt[1]) (31 a—36 a, zu II, 5).

Zu I, 6 (11 a) zitiert er einen Ausspruch der griechischen Weisen über die Freundschaft[2]). — Der bereits erwähnte Exkurs über die Heilung der Seelen beginnt (31a) mit einem Ausspruche der alten heidnischen Weisen[3]). In der Erläuterung des Ausspruches R. Tarphons (II, 19, 88 a) erinnert er an den ähnlichen Ausspruch des Hippocrates (Vita brevis, ars longa) auf folgende Weise: »Wenn Hippocrates[4]) dies in bezug auf die Arzneikunst gesagt hat, um wieviel eher gilt das von der Thora, dem Maasseh Bereschith und dem Maasseh Merkabah«. Unter den letzteren beiden versteht Joseph b. Jehuda Naturwissenschaft und Metaphysik (Theologie), ebenso wie Maimuni[5]).

Über die Mutakallimun findet sich (zu II, 16, 65 a) folgende Definition: »Die Männer der logischen

---

[1]) האדם הגדול היודע רפואת הנפש צריך לחקור על מדותיו בכל . . . יום ויום וכל מדה שיראה שנזדעזעה מדרך הבינונית אל קצה מהקצוות לא יתמהמה ולא יחשה [א]לא ימהר ומרפא (sic) את עצמו.

[2]) ואמרו חכמי יון החבר אחר הוא זולתך ובאמת הוא אתה. כלומר אעים שהגופות מובדלים ומופרשים הנפשות צמודות חוברות אחת אל אחת כדברי המשורר ילדונו בנות ימים פרודים ובת אהבה ילדתנו תאומים.

[3]) אמרו חכמי אומות העולם הקדמונים הנפש יש לה בריאות ויש לה חלאים כמו הגוף שיש לו בריאות ויש לו חולי.

[4]) קצין אבקרי"ט חסיד.

[5]) S. p. 95 b (zu III, 11): ולמד אחרי כן מעשה בראשית שקורין להם בלשון ערבי טביעיאת ולמד אחרי כן מעשה מרכבה שקורין . . . אלאהיאת.

Spekulation, welche zur Bekräftigung des mohammedanischen Glaubens Beweise bringen und die die Mohammedaner M. nennen»[1]).

Als Specimen der allegorischen Bibelexegese Joseph Ibn Aknins sei die Deutung von Lev. 25, 16 zitiert. Dieser Vers enthält nach ihm die Andeutung[2]), dass Gott dem Menschen nach der »Anzahl der Jahreserträge«, das sind die in dieser Welt geübten guten Handlungen, seinen Lohn in der kommenden Welt gibt (zu II, 8, 39 a). — Ferner die allegorische Erklärung von Lev. 19, 36[3]) (zu II, 16, 84 b).

Über eine zweifelhafte Vokabel in Aboth di R. Nathan erhalten wir neuen Aufschluss in der Erläuterung zu II, 11 (40 b). Hier wird nämlich die Stelle aus Ab. di R. N. c. XIV zitiert, in der Jochanan b. Sakkai einen seiner Schüler charakterisiert. In Ab. di R. N. lautet die Stelle: ולשמעון בן נתנאל קרא לו גרועה במדבר שמחזקת מיניה. Unser Autor aber las das von J. b. S. angewendete Wort mit ב statt mit ר, er sagt: ומה שאשר (d. h. אֲשֶׁר) את ר' שמעון בן נתנאל באבות דר' נתן בגבועה הכין פיישי. Die nun folgende Erklärung scheint durch den Abschreiber entstellt zu sein. Sie lautet: הכישו אל גבועה שבמדבר מקום אשבורן שכל מקום הגבוע שכאותו מדבר אליו יורדית ושם נקוות והוא מחזיק כל אותן המימות ואינם יוצאות ממנו והוא מלשון ולחשוף מים מנבא. וגבואה וגבועה אחת היא כי אותיות א'ח'ה'ע' מתחלפית אחת באחת. Statt שכל מקום הגבוע muss gelesen werden: שכל מימות הגובעית; dann wird der Sinn klar: גבועה bed. eine muldenartige Vertiefung, wohin alle Wässer sich vereinigen; das Wort ist mit גבא (Jes. 30, 14) verwandt.

*

[1]) ובזה הענין מעו בעלי הדגיון סביאי הראיות לחוק דת ישמעאלים וקורין להן הישמעאלים אלם תכלמ:

[2]) ורמז בזה הפסוק.

[3]) ועל חמשת חלקי זאת החכמה רמז לנו הכתוב מלאכת הישיר die Rede. Vgl. Joseph Ibn Aknins Ausführung in dem von Güdemann edierten und übersetzten Kapitel der »Heilung der Seelen« (Das jüd. Unterrichtswesen I, 80 f.).

Den Kommentar zum VI. der Mischna Aboth angehängten Perek entnahm der Verfertiger unseres Kodex, wie bereits erwähnt war, einer anderen Quelle. Und zwar ist diese Quelle der Abothkommentar, der sich im Machsor Vitry findet (ed. Hurwitz, p. 553—563). Jedoch steht am Schlusse des Kommentars zum VI. Perek in M. V. (S. 563. Z. 22 ff.) eine Erläuterung zu den Aussprüchen von Ben Bag-Bag und Ben He-He, die an den Schluss des V. Perek gehören; im Kodex Kaufmann fehlt dieser Anhang, der dem Abschreiber des M. V. angehört, wie aus der Bemerkung (Z. 31): שמעתי אני הכותב . . ersichtlich ist. Auch die im Kommentar zum ersten Satze stehende Bemerkung (S. 554, Z. 22—24): ואני הכותב איני אומר כך . . . fehlt im Kodex Kaufmann. Übrigens bietet dieser einen vom gedruckten Texte sehr abweichenden und denselben zumeist berichtigenden Text dar. Nur die Varianten zum ersten Satze seien hier in der Note[1]) zusammengestellt.

---

[1]) S. 554, Z. 6. Nach שהחכמים erg. הראשונים. — Z. 7. Lies: מתניא ר' נתן אומר ואילך. Gemeint ist der Seite 552 stehende mit תניא ר' נתן . . beginnende Anhang zu Kap. V. — Z. 8. Vor רגילין ist ein ganzer Passus zu ergänzen: איפשר לומר שהיו [שונין לפי שדברי שמואל הקטן הוא שאמר בפרקים הראשונים בנפול אויבך אל תשמח ואותה בבא הם היו] רגילין . . — Z. 10. St. וסידרה l. וסידרו. — Z. 11. St. והיה יכול l. והנהיגו הן. — Z. 13. Die Liste der Baraithas lautet: משנת ר' חייא ור' אושייעא משנת ר' נתן ובר קפרא ושמואל. — Ib. Vor אומר erg.: ותניא ר' נתן. — Z. 14. St. מעינייה l. יש מעניינה. — Z. 15. זוכה. אותה בפ' ר' מאיר, l. אותה. ר' מאיר אומר ז'. — Z. 18. Nach לצוות לזה (nicht לצ' זה את זה): שולצו בלעז. — Z. 26. St. אחרים: אדם, und dies ist mit גומלו רעה (Z. 27, nicht: והגומלו רעה) verbunden. Der Passus דצדקה . . . . לעשירים fehlt. — Z. 27 f. Der Passus בין לחיים . . . לעשירים fehlt. — Z. 28. St. דאינו גומלו רעה: ואינו גומלו שילום רעה. — Nach משורת הדין, Z. 29, ist folgender Passus zu ergänzen: ישר הוא מעין חסידות עושה צדקה ומשפט ומתהלך במשרים שנכנם אף לפנים משורת הדין. — Ib. Nach והטוב erg.: בעיני יי ליכנס לפנים משורת הדין. — Z. 31. St. ארז l. אח. — Ib. St. עלוב. ואינו עולב l.: עניו נעלב ואינו עולב. — S. 555. Z. 3. St. כוח של אדם: כוחן שללומדיה. — Ib. St. ליאטיר ב': לַיַּטֵּיר בלעז. — Z. 4 f. Der Passus בפניהם . . . . וכדאמרינן fehlt. — Z. 5 f. Der Passus בריש . . . . בחכמתו lautet so: שלמה מדבר בשביל התורה בראש משלי ואומר כן.

II. Der Abothkommentar David Maimunis.

Der in der Pariser Nationalbibliothek (Nr. 583) handschriftlich befindliche Abothkommentar David Maimunis ist vor einigen Jahren (5661) in Alexandrien im Druck erschienen (s. Z. f. H. B. VII, 117, Nr. 27). Der Herausgeber, Baruch Chajim Chanan sagt, auf dem Titelblatte von diesem arabisch geschriebenen Kommentar, es sei Überlieferung der Juden Ägyptens, dass ihn der Enkel Moses Maimunis verfasst habe[1]). In der an Stelle einer Vorrede gegebenen Approbation des Rabbiners Raphael Aharon ben Simeon in Kairo wird die Angabe wiederholt und gegenüber der Tatsache, dass Asulai dieses Werk des Nagid David Maimuni nicht erwähnt, die Authentie der Überlieferung festgehalten. Asulai, so argumentiert R. Raphael Aharon, nahm vielleicht deshalb von dem Werke keine Kenntnis, weil die Abschnitte der Abothtraktate nur an den Sabbaten zwischen Pesach und Schabuoth gelernt werden und Asulai möglicherweise in dieser Zeit des Jahres nicht in Ägypten war[2]). Für die Richtigkeit der Überlieferung spreche ferner die Tatsache, dass der arabische Stil des Abothkommentars mit dem Stile des von David ha-Nagid verfassten Pentateuchkommentars genau übereinstimmt, und dass derselbe Geist in beiden Werken zum Ausdrucke gelange[3]). Das dem sprachlichen Charakter der

— Z. 6. Vor וספק erg.: שנקרא מלך. — Z. 9. מספיקין fehlt. — Z. 10—12. Der Passus מנביא עדיק . . . כנון fehlt. — Ebenso fehlen im Kodex die folgenden Stücke: Z. 12 f.: רזי לי . . . . לשון; Z. 14 f.: . . . בתחלה נובעים; Z. 16 f.: פשעיו . . ומרומטתו.

[1]) ספר פרקי אבות עם פירוש בלשון ערבי הידוע ומקובל בידינו כי מחברו רבי דוד הנגיד זיל בן רב אברהם זיל בן רבי הגדול הרמבים זיל חברי בשפת עיר מולדתו היא מצרים יע"א.

[2]) Über den Aufenthalt Asulais in Ägypten, s. J. Q. R. XIV, 601; ferner De Joodsche Courant vom 12. Dezember 1902, wo S. Seeligmann darauf hinweist, dass nach einer durch Neubauer im Maggid XIII, 101 aus Kod. Bodl. 2238 veröffentlichten Notiz Asulai fünf Jahre lang (1769—1774) in Kairo war.

[3]) ומי שמכיר שפת הערבית היטב . . . מאליו יכיר כי סגנון הדיבור אחד הוא ותכונת נפש סרנא המחבר זיע היא המדברת בשתי המחברות.

beiden Werke entnommene Argument wird durch die Beobachtung bestätigt, dass was von den Homilien zum Pentateuch im Pariser Kataloge (Nr. 296, p. 39) gesagt ist: »Le langage de ces sermons est rempli d'expressions appartenant à l'arabe vulgaire« — auch von dem Abothkommentare gilt. Ferner ist auch inhaltlich das letztere Werk, gleich dem zum Pentateuch, homiletischen Charakters und offenbar aus wirklich gehaltenen Vorträgen über die Abothabschnitte hervorgegangen. Jeder Perek schliesst mit einem Gebete um die messianische Erlösung; jedes der sechs Gebete beginnt formelhaft mit den Worten: זהוא תעאלא למען שמו ולמען תורתו ולמען משה עבדו (oder ähnlich). Einmal wird ausdrücklich der Zuhörer angesprochen (zu II, 20, 40b: איהא אלסאמע; ebenso 92b, 5). Sonstige homiletische Apostrophen, deren es sehr viele im Buche gibt, wenden sich an den Hörer (und Leser) mit der Anrede: »o Mensch« (יא אנסאן). Hervorzuheben sind auch die eingeschobenen, formelhaften Exklamationen, mit denen die Auslegungen und Betrachtungen unterbrochen werden. So ist der Schilderung der Missgunst (zu II, 14, 34a, Z. 12) der Ausruf angehängt: אללטף יא רבנא (Gnade, o Gott!); ebenso einer ähnlichen Schilderung (zu II, 16, 37a, 16): יא אללה אלעפו (o Gott, Vergebung!), siehe auch 53a, 6. Die Ausführung über den bösen Trieb (ib, 37b, 1) schliesst mit den Worten: Wir bitten Gott, dass er den bösen Trieb entferne, ihn nicht in uns walten lasse und uns von ihm befreie, uns und sein ganzes Volk Israel! Öfters ist eingeschoben die Bitte: נסאל מן אללה אללטף (43b unt., 47b 12, 51b 1, 53a 22, 82a 2). Gelegentlich wird die aramäische Formel רחמנא ישיבנן eingeschoben (34b 8, 65b 6) oder בר מינן (66a, 2). Der Angabe zu IV, 5, dass Jochanan ben Beroka dessen gewürdigt wurde, dass der Prophet Elia ihm erschien und mit ihm redete, ist der Ausruf angefügt: אשרי מי שנתן לו שלום והחזיר לו שלום. — Als homiletische Eigenheit ist auch die durch das ganze Werk sich hinziehende Schlussformel

zu erwähnen, mit der am Ende einer Erläuterung auf den Text hingewiesen wird: תצדיקן לקולה (= לקיים מה שאמר). Ferner sei hervorgehoben, dass die Urheber der Mischnasätze, die Tannaiten, am Beginne der Erläuterung des betreffenden Satzes in der Regel mit dem Ehrennamen אלסייד eingeführt werden. Ständig angewendet ist der zusammengesetzte Ausdruck: יחב יקול (يحب يقول) im Sinn: er will sagen; oder יחב יעלמנא (يحب يعلمنا); er will uns belehren. Der volle Ausdruck (mit der Konjunktion אן) lautet zu IV, 15 (67a) so: אחב האדא אלסייד רבי אלעזר בן שמוע אן יעלמנא פי הדא אלמשנה.

Trotz des homiletischen Charakters dieses Abothkommentars enthält derselbe nicht die geringste Einzelheit, die irgendwie auf die Person des Verfassers oder seine Zeit und Umgebung Bezug nähme. Nur zu II, 2, in der Ausführung über die Pflicht des zur Leitung der Gesamtheit Berufenen, selbstlos und unerschrocken zu wirken, auch auf die Gefahr hin, dass er den Unwillen der Regierung auf sich ziehen könne, darf vielleicht eine Äusserung des an der Spitze der jüdischen Gemeinden Ägyptens stehenden Nagid erkannt werden. Aber nirgends findet sich eine Anspielung auf den Grossvater David Maimunis, nirgends eine Erwähnung von dessen Schriften. Selbst eine Benützung des Abothkommentares Maimunis ist nirgends zu bemerken. Dass hier אומדות (II, 15, 12b), ebenso wie bei Maimuni mit תכמין (تخمين) übersetzt wird, muss nicht als die Spur einer solchen Benützung betrachtet werden. Maimunisch klingt die Empfehlung des »Mittelweges« (אלטריק אלוצטאניה) im Almosenspenden. Übrigens zitiert der Verfasser unseres Abothkommentars gar keine Autorität mit Namen. Nur einmal (zu VI, 3, 93b) führt er eine Erzählung aus Bachja Ibn Pakudas »Herzenspflichten« auf folgende Weise an: »so wie berichtet der vortreffliche Meister, der Verfasser des Buches Chobat (sic) Halebabot in seinem heiligen Buche«[1]). Dass Bachjas

[1]) וכסא רווא אלאוסתאד אלפצ׳יל צאחב כתאב חובת הלבבות עיה פי כתאבה אלמקדם.

Werk mit seinem hebräischen Titel genannt wird, beweist, dass das Zitat nicht dem arabischen Original entnommen ist. Die zitierte Stelle findet sich im X. Abschnitte der »Herzenspflichten« (Kap. VI). Es ist die Erzählung von dem Einsiedler in der Wüste, der auf die Frage eines Frommen, ob er sich nicht vor den wilden Tieren fürchte, antwortet, er würde sich dessen schämen, zu zeigen, dass er ausser Gott irgend ein Wesen fürchte. Das Zitat ist eine ausschmückende arabische Paraphrase der hebräischen Übersetzung und weicht vom Originale infolgedessen stark ab; übrigens ist in der Paraphrase gerade das Charakteristische in der Antwort des Einsiedlers nicht enthalten[1]). — Sonstige Zitate in unserem Abothkommentar nennen bloss im allgemeinen »die Weisen«, »unsere Weisen« etc. als Urheber des zitierten Satzes. Eine witzige Antithese zu Prov. 10, 19 ist mit den Worten eingeleitet (zu I, 16, 14 a): עא״ם (כמא קאלו סאראתנא[2]; sie lautet: ברוב דברים לא יחדל פשע ו[כ]חסרון דברים לא יחדל שפע. Dann die Nutzanwendung: Betrachte, Mensch, welch ein Unterschied ist zwischen פשע und שפע! — Ein anderes hebräisches Zitat, mit וקאלו רבותינו ע״ה eingeleitet (zu II, 5, 29 a) lautet: סודך אסירך ואם תגלהו אתה אסירו. Ohne Einführung wird zu II, 15 (36a) der Satz zitiert: סרי המהירות חרשה. — Arabische Zitate. Die Weisen sagten: Zwei werden nicht satt, wer Wissen

---

[1]) Das Original der Stelle lautet (in der Pariser Handschrift 185a): כמא וצף בעץ אלצאלחין אנה׳ ונד בעץ אלכאסין ללה ראקד פי מפאוה מן אלארץ פקאל לה אלים תכאף אלאסר פי רקאדך פי מתל הדא אלמכאן קאל לה אנא לאסתחי מן רבי׳ אן יראני אני׳ אכאף סואה. Bei David Maimuni ist dafür folgendes zu lesen: ען רגל כאן ראכב דאבתה פאנקטע מן אלקפאלה וסאר פי אלבר חתא קריב מן נבל פונד רגול עאבד נאלם פי ומט אלבר אלתיה וחדהו במופרדהי לא ענדה פריק ולא אנים ולא גלים ולא שי ידאפע בהי ען נפסהי. פקאל להו יא שיך אנת קאעד פריד וחיד פי האדא אלתיה אלמקפר הל מא תכשא אן יגרי עליך סבע או צבע יפתרסך או יקתלך פקאל להו אלעאבד אנא לא אכאף מן ניר רבי אללה תע.

[2]) = רבותינו.

sucht und wer Geld sucht[1]) (zu II, 6, 25 b). Ferner sagten sie, Friede über ihnen: Einmal kam ein hochbetagter Mann zu einem Manne des Wissens und fragte ihn: Geziemt es mir noch, nach Wissen zu streben, da ich schon achtzig Jahre alt bin? Darauf sagte ihm der Meister: Besser, dass du als Wissender, denn als Unwissender sterbest[2])! — (Ib.) Zu II, 8 (28 b): Ein Meister sagte seinen Schülern: Verringert den Besitz, damit sich euere Sorgen verringern[3])! — Zu IV, 9 (64 a) zitiert der Verfasser einen Abothkommentar mit der Einführung: Einer der Erklärer sagt (קאל בעץ אלמפסרין). Auch sonst werden abweichende Erklärungen zitiert, zum Teile mit der Einführung: Auch sagten unsere Lehrer (איצא קאלו אסיאדנא 11a 5, 11b 8, ib. 18; ואיצא קאלו רבותינו, 11b 26), oder anders. Anführungen aus der Traditionsliteratur sind nicht zu häufig, und zwar sind die zitierten Aussprüche arabisch wiedergegeben. So zum Beispiel lautet das Zitat aus Sabbath 88 b (zu Richter 5, 31) so: וקאלו רבותינו עאים אלדי יסמע בהדלתהו ויסכות ולא יגאווב עליהי קאל אלפסוק ואוהביו כצאת . . (zu I, 16, 13a). Einmal wird das Targum zitiert; und zwar, um die Anwendung der Worte ישב בדד וידם (Echa 3, 28) im Ausspruche Chanina b. Teradjons (III, 3) zu erklären. Dazu wird angeführt תרגום וידם אהרן ושבח אהרן. Diese Targumvariante zu Lev. 10, 3 habe ich in der vor kurzem in Jerusalem erschienenen Pentateuchausgabe der südarabischen Juden (mit Targum und Saadja) gefunden. Hier ist nämlich im Targum zur angeführten Stelle neben ושתיק (die gewöhnliche Wiedergabe von וידם) in Klammern die Bemerkung gesetzt: בנ"י וְשָׁבַח. Die Variante ist also einer alten Targumabschrift (ניסחה ישנה) entnommen.

Dem Zwecke und Ursprunge des Werkes entsprechend, erweitern sich die Erläuterungen der einzelnen Mischnasätze

[1]) אן אתנאן לא ישבעאן טאלב עלם וטאלב מאל.
[2]) אכיר אן תמות עאלם מן אן תמות נאהל.
[3]) קללו אלקניית תקל המוסכם.

sehr oft zu homiletischen Exkursen mit paränetischer Tendenz; einzelne derselben hervorzuheben, wäre überflüssig. Dem Zwecke der Erbauung dienen auch die Erzählungen aus dem Leben der Tannaiten, die an die Namen der Autoren der Mischnasätze angeknüpft werden und aus Talmud und Midrasch entnommen sind. Zu III, 7 wird folgende Legende erzählt, deren Quelle mir nicht bekannt ist: Dieser R. Chalaftha war einmal mit den Weisen zu einer Beschneidungsfeier bei einem reichen Manne eingeladen. Nach der Mahlzeit, bei der die Gäste sieben Jahre alten Wein tranken, erbat der Vater des Kindes den Segen der Weisen für das Kind. Sie beteten für das Kind und sprachen: Möge es Gottes Wille sein, dass wie wir uns bei seiner Beschneidung[1]) gefreut haben, wir uns auch bei seiner Hochzeit freuen mögen. Dann sprachen sie das Tischgebet und zogen von dannen. Beim Weggehen trafen sie den Todesengel und sahen, dass er erzürnt war. Nach der Ursache seines Zornes gefragt, sprach der Todesengel: Diesem Kinde war es bestimmt, am dreissigsten Tage zu sterben, bei mir ist sein Todesurteil[2]). Aber in der Stunde, in der ihr für es gebetet habet, hat Gott euer Gebet erhört und den Tod von ihm abgewendet. — Auch abgesehen von diesen Erzählungen erbaulicher Art aus dem Leben der Tannaiten wendet der Verfasser den Autoren-Angaben in Aboth seine Aufmerksamkeit zu, allerdings nicht immer auf glückliche Weise. Die Erklärung von II, 2 beginnt mit der Bemerkung: Drei grosse Tannaiten gab es zur Zeit Jehudas I[3]); der erste R. Gamliel der Alte; der zweite R. Gamliel, der R. Josua's Gegner war; der dritte R. Gamliel, der Sohn Jehudas I. Die drei Gamliel sind sehr gut von einander unterschieden; die Angabe: »zur Zeit Jehudas I.« ist wohl nicht strikte zu nehmen.

[1]) פי׳ טהורה, eig. bei seiner Reinigung.
[2]) ומעי ורקתהו, eig.: »sein Papier«.
[3]) פי׳ זמאן רבינו הקדוש.

Der Rabban Gamliel in I, 15 ist »Sohn Hillels«[1]), was vielleicht zu »Sohn Simeons, des Sohnes Hillels« zu verbessern ist. — Der R. Simeon in II, 18, unter dem natürlich Simeon b. Nathanel, Schüler Jochanan b. Sakkais gemeint ist, wird als S. b. Jochai erklärt; es ist das ein Irrtum, den auch Gelehrte neuerer Zeit begangen haben[2]). Von Simon b. Jochai heisst es bei dieser Gelegenheit (38 a), er habe zur Zeit des »Herrschers Kaisar« gelebt[3]); das Wort קיסר ist also als Eigenname verstanden. Wenn ebendaselbst (38 b) in der Wiedergabe der in Meïla 17 b stehenden Erzählung רבי אלעזר בן חלפתא genannt ist, so ist das offenbar zu ר״א בן יוסי בן ח׳ zu ergänzen. Zu IV, 1 wird eine Überlieferung (קאלו סאראתנא ע״ה) angeführt: über vier Tannaiten, die Simon hiessen und die, weil sie nicht lange lebten, oder um ihre Aussprüche von einander zu unterscheiden, nicht mit ihrem eigenen Namen, sondern mit dem ihrer Väter bezeichnet wurden. Die ersten drei sind S. b. Soma, S. b. Assai und S. b. Nannos; als vierter ist S. b. Schetach genannt (58 b). — Sonderbar ist die Bemerkung zum Namen Levitas, IV, 4 (61 a). Er hiess ursprünglich לוי, aber weil er zu den siebzig Mitgliedern des Sanhedrin gehörte, wurde er לויטס genannt[4]). Das ist ohne Zweifel so zu verstehen, dass die dem Namen לוי angehängten zwei Buchstaben טס mit ihrem Zahlenwerte die Mitglieder des Sanhedrin andeuten (69), die durch den Träger des Namens zu der vollen Zahl 70 ergänzt wurden. Merkwürdig ist die Deutung von II, 7 (26 a). Der Schädel, den Hillel schwimmen sah, war der Schädel Pharaos, der die israelitischen Knaben ins Wasser werfen liess und dann selbst im Wasser umkam. Die Alten sagen,

[1]) אבן הלל הזקן.

[2]) S. Die Agada der Tannaiten II, 97, 1.

[3]) פי זמאן אל סלטאן קיסר.

[4]) כאן אצל אסמהי לוי ובמא אנהו כאן מן אלשבעים סנהדרים סומי רבי לויטס.

dass Hillel kein anderer war als Moses[1]); der Name הלל ist angedeutet in Exod. 16, 21 in den Anfangsbuchstaben der drei Worte: חששי לקמו לחם, während die unmittelbar darauf folgenden drei Worte: משנה שני העומר in ihren Anfangsbuchstaben den Namen משה darbieten. Nach dieser Deutung folgt die Bemerkung des Verfassers: Jedoch ist dies der innere Sinn des Ausspruches; was aber seinen äusseren Sinn betrifft[2]), so hat Hillel zum Zwecke der Mahnung den Schädel zum Gegenstande seines Spruches gemacht, im Sinne des Satzes der Weisen: מביא זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חייב.

Diese Unterscheidung des äussern und innern Sinnes findet sich auch sonst bei unserem Verfasser in der Auslegung der Sprüche der Väter. So zu III, 1 (43 a)[3]); zu III, 2 (43 b)[4]), zu III, 5 (45 a)[6]); zu IV, 20 (70 b)[5]). Der innere Sinn bedeutet die allegorische Auffassung oder die tiefere paränetische Anwendung des betreffenden Satzes.

Auf die eine oder andere Weise beachtenswert sind noch folgende Einzelheiten unseres Abothkommentares. Zu II, 5 (24 a) werden die einzelnen Mahnungen in Hillels Ausspruche zu der ersten Mahnung: »sondere dich nicht von der Gemeinde ab« in inhaltliche Beziehung gesetzt. — Der Satz Gamliels, I, 15, wird auf die Streitigkeiten der Schulen Hillels und Schammais bezogen (12 b). — In dem Ausdrucke לידי עבירה, II, 1 (18 a), wird das Wort לידי urgiert, um עבירה gleichsam als die personifizierte Sünde, als die aus den einzelnen Sünden erschaffenen anklagenden Engel zu erklären. Als biblische Analogie wird zitiert Jes. 64, 6 (ביד עונינו). — Der Satz: »Viel Frauen, viel Zauberei«

[1]) Dabei ist wol an Metempsychose gedacht.
[2]) ולאכן האדא באטן אלקול ואמא שאדרה . . .
[3]) הדא שאדר אלקול ואמא באמנה.
[4]) ואמא בואטן אלקול.
[5]) ובאטן אלקול עלי אלחקיקה.
[6]) ובטאן אלקול.

(II, 8) wird so erklärt: Wer viel Frauen nimmt, vermehrt in seinem Hause die Zauberei, denn jede einzelne von ihnen möchte, dass der Gatte Lust und Neigung zu ihr und nicht zur anderen empfinde; zu diesem Behufe mehrt sie die teuflischen Handlungen[1]) (29 a). — Zu IV, 19. Wenn R. Jannai sagt: »in unserer Hand«, meint er sich und die anderen Weisen (70 a). — Zu V, 29. Anstatt תורה ist מקרא gesagt, weil damit angegeben werden soll, dass der Knabe mit fünf Jahren die richtige »Lesung« des biblischen Textes lernen solle. Daran knüpft der Verfasser die Bemerkung: Denn wie so gar viele findest du, die wohl den Talmud studieren, aber den Bibeltext nicht korrekt lesen können! (90 b)[2]). — Ib. Die Worte בן ארבעים לבינה versteht unser Erklärer so, dass man mit dem vierzigsten Jahre an das Studium der Wissenschaften gehen solle[3]). Für einen Enkel Maimunis ist das eine grosse Einschränkung der wissenschaftlichen Bestrebungen; der von den Antimaimunisten im Jahre 1305 ausgesprochene Bann verbietet die Lektüre wissenschaftlicher Werke nur bis zum fünfundzwanzigsten Lebensjahre. — Zum ersten Satze des Abothtraktates findet sich die Angabe, dass unter זקנים, deren Zahl im Ganzen zwölf war, die Richter von Othniel bis Eli zu verstehen seien[4]); unter den »Propheten« die

---

[1]) מתכתר חיניד אלאעמאל אלשיימאנייה. Gemeint sind Liebestränke und andere Zaubermittel, die die Neigung des Mannes sichern sollen.

[2]) סכם וכם תגד נאם כתירין יעיינו פי אלתלמוד ולא יעדפו יקרו פסוק עלא צחתה. Den Bibeltext bezeichnet unser Verfasser fast überall mit פסוק.

[3]) אבן ארבעין סנה לפהם אלעלום.

[4]) Auch in dem Abothkommentar, der dem Machsor Vitry einverleibt ist (ed. S. Hurwitz, p. 463), heisst es: לזקנים הם השופטים שעמדו לישראל עד שמלך שאול. In Aboth di R. Nathan, c. I (in beiden Versionen) heisst es ausdrücklich als Ergänzung der Mischna, dass zwischen den זקנים, worunter die in Josua 24, 31 genannten zu verstehen sind, und den Propheten die Richter als Tradenten einzugliedern sind.

Propheten von Samuel bis Jecheskel, deren Zahl ebenfalls 12 betrage. Eine Aufzählung der Namen wird nicht geboten. — Eine zweimal sich findende Anwendung der drei Metalle: Gold, Silber und Kupfer zur Symbolisierung der Stufenfolge moralischer Begriffe verdient erwähnt zu werden. Das eine Mal (zu III, 5, 45 a b) werden damit die drei Stufen der Reue gekennzeichnet, das andere Mal (zu V, 20, 85 a) die drei Arten der Wohltätigkeit. — Wie man den eigenen aufsteigenden Jähzorn beschwichtigen könne, dafür gibt der Verf. (zu V, 11, 82 a) folgenden Rat: »Wenn der Mensch sieht, dass seine Brust ihm enge wird und er nahe daran ist, sich im Feuer des Zornes zu entzünden, dann möge er Herr über seine Seele werden und die Worte sprechen: Höre Israel, der Ewige ist unser Gott, der Ewige ist einzig! Darauf schweige er eine Weile. So wird seine Stimmung sich beruhigen und das Feuer in ihm sich abkühlen«.

Am Schlusse seien noch die Gleichnisse und Erzählungen erwähnt, die unser Abothkommentar enthält. Zu I, 13 (9 a b) steht ein Gleichnis vom Reisenden im fremden Lande, zur Veranschaulichung des Verhältnisses dieser Welt zur kommenden; zu II, 1 (17 a b) vom Könige, der seinen Dienern Grundstücke zur Bepflanzung zuteilt. Zu II, 8 (29 b f) steht die Erzählung von einem frommen Ehepaare, zur Illustration des Satzes, dass Wohltätigkeit vom Tode rettet; zu III, 8 (47 a—48 a) eine längere Erzählung über bestrafte Hartherzigkeit; zu IV, 1 (59 a), vom zufriedenen armen Manne. Besonders interessant sind aber zwei Erzählungen, die sich auch anderwärts vorfinden und im Kreise der morgenländischen Juden sehr volkstümlich gewesen sein müssen. Die eine ist die vom sprechenden Totenschädel, zu II, 7 (26 a—28 b). Die Erzählung ist so eingeleitet, als ob sie von den Gelehrten zur Erläuterung der Worte Hillels an den schwim-

menden Schädel angewendet worden wäre[1]). Der Inhalt der Erzählung ist kurz folgender: Ein Wanderer findet einen Schädel[2]), weiss wie Schnee. Er nimmt ihn in die Hand und versenkt sich in seine Betrachtung. Darauf betet er zu Gott, er möge in seiner Gnade dem Schädel erlauben, zu sprechen und Fragen zu beantworten. Der Schädel bekommt vom Schöpfer die Erlaubnis und Fähigkeit, zu sprechen und fordert den Wanderer auf, seine Fragen zu stellen. Auf die Frage nach seinem früheren Dasein erzählt der Schädel, er sei König in Syrien gewesen[3]), er schildert seinen ehemaligen Reichtum und die Pracht, die ihn umgab, auch die Wohltätigkeit, die er geübt; er habe täglich tausend Dinare Almosen gegeben. Dann aber habe ihn der Satan in seine Macht bekommen und ihn zu Freveln und Götzendienst verleitet, worauf sich sein Glück und Wohlstand in Unglück und Leid verwandelte. Auf weitere Fragen erzählt der Schädel, auf welche Weise er gestorben sei, und zwar vor 470 Jahren[4]). Er berichtet genau, wie man mit dem Toten verfuhr, nachdem ihn der Todesengel, mit gezücktem Schwerte in der Hand, den Todesbecher trinken gelassen hatte. Im Grabe gewann er sein Bewusstsein wieder; es kamen zuerst Engel, die ihm alle seine irdischen Taten genau in Erinnerung brachten. Dann kamen andere Engel, die ihn mit Feuerruten geisselten. Dann kamen weitere Engel, die ihn aus dem Grabe in die Höhe trugen, wo Throne aufgerichtet waren. Auf deren einem sass der Patriarch Abraham, auf einem anderen unser Lehrer Moses; ein dritter Thron war für Proselyten bestimmt, die aus freiem Antriebe sich bekehrt hatten, ein vierter für die Gottesfürchtigen. Aber eine Stimme ertönte, die rief: Lasst ihn nicht zu mir kommen,

[1]) איצא קאלו אלעלמא עיה מעשה כאנה כאן (פי) שכץ ואחד מסאפר פי אלכלא.

[2]) جمجمة גמגמת.

[3]) אני כונת סלטאן פי בלאד אלשאם.

[4]) צאר לי אליום ארבע מאיית וסבעין עאם.

werfet ihn in die Hölle. Dann gibt der Schädel eine Schilderung der Hölle und ihrer Qualen. Die Hölle besteht aus sieben Abteilungen, die für folgende Klassen von Sünden bestimmt sind: die Gottesleugner, die Widerspenstigen, die Leugner der Auferstehung, die Astrologen, die Polytheisten[1]), die Götzendiener, die Nichtausüber des göttlichen Willens. Die Qualen, die er zu erleiden hatte, berichtet der Schädel mit schrecklichen Einzelheiten. Der Wanderer fiel in Folge der entsetzlichen Beschreibung in Ohnmacht; als er aus ihr erwachte, ermahnt ihn der Schädel, sich durch guten Lebenswandel vor den Höllenqualen zu schützen. Denn dem Menschen nützen in der anderen Welt nur seine guten Handlungen und die Wohltaten, die er an Witwen und Waisen, an Armen und Dürftigen geübt hat, so wie die heilige Schrift sagt (Jes. 58, 8): dir voraus geht deine Gerechtigkeit. — In dieser Erzählung besitzen wir die Bearbeitung einer Legende, welche mit sehr abweichenden Einzelheiten in einem Gedichte des berühmten persischen Dichters Farid-addin Attar (st. 1230) vorliegt und bei den persischen Juden sehr beliebt geworden zu sein scheint. In dieser persischen Bearbeitung der Legende[2]) ist der Finder des Schädels Moses selbst; der Schädel aber gehört einem mächtigen Könige Ägyptens an, dessen Namen dem arabischen Worte, das auch in der jüdischen Erzählung den Schädel bezeichnet, entnommen ist[3]). Es liegt nun sehr nahe, diese Version der Legende, in welcher Moses den Schädel des Ägypterkönigs anredet, mit der oben gebrachten Deutung der Worte Hillels an den Schädel in Zusammenhang zu bringen, nach welcher Hillel eigentlich Moses und

[1]) Eigentlich: die Gott andere beigesellen (למשרכין באלה)

[2]) S. darüber meine Mitteilung in J. Q. R. XVI, 538.

[3]) סולמאן נמנמה. So ist das Wort in der Ausgabe Simon Chachams (am Schlusse des I. Bandes seiner Schahin-Ausgabe, Jerusalem 1902) punktiert.

der von ihm erblickte Schädel der Pharaos war. Der persische Dichter entnahm vielleicht seinen Stoff einer älteren jüdischen Erzählung, der die von unserem Abothkommentar gebrachte Deutung des Hillelschen Ausspruches zugrunde lag, während die im Kommentar selbst gebrachte Form der Legende durch Beseitigung des Namens Moses und des ägyptischen Königs die Spuren des ursprünglichen Zusammenhanges der Legende vom sprechenden Totenschädel mit dem Ausspruche Hillels, in dem der Totenschädel angesprochen wird, verwischt hat.

Die zweite hier noch besonders zu erwähnende Erzählung ist der Erläuterung von VI, 11 (von den fünf »Besitztümern Gottes in seiner Welt«) angehängt (102b—104b). Sie beginnt mit den Worten: Wir lernen dies von dem weisen Ben Soker, Friede über ihn[1]), der stets, Tag und Nacht mit dem Studium der Thora, mit der Erfüllung der Gebote und der Ausübung guter Handlungen beschäftigt war. Dieser hatte von einem armen und verwaisten jüdischen Jünglinge, vernommen, der wegen seiner Armut seine Verlobte nicht heimführen konnte. Ben Soker scheut den fünf Tagreisen langen Weg nicht, um den armen Jüngling aufzusuchen und ihm durch reiche Geschenke die Hochzeit zu ermöglichen. Auf der Heimreise begegnete ihm der Todesengel, der ihm mitteilte, dass er sterben müsse. Weinend betete Ben Soker und bat Gott um Aufschiebung des Todesverhängnisses. Da liess sich eine Stimme vom Himmel vernehmen: O weiser Ben Soker, ich habe dir eine Frist von fünf Tagen gewährt, damit du von deinen Kindern und Freunden Abschied nehmen könnest. Auf seinem weiten Wege kam er in eine grosse Stadt, wo er einen Gelehrten, namens Schefifon b. Lajisch aufsuchte, um durch das Studium der Lehre seinen grossen Gram zu lindern. Als ihm

[1]) אלחכם בן סוקר עיה.

dieser, nachdem sie über die Thora sich unterredet hatten, seinen Gram anmerkte und nach dessen Ursache fragte, erzählte ihm Ben Soker, was ihm begegnet war. Da sagte ihm Schefifon b. Lajisch: Fürchte nichts; setze dich zu meiner Rechten und unterweise mich in Koheleth, in Hiob und in den Worten der Agada und in allem, was ich sonst noch zu lernen habe[1]). Ich verbürge dir, dass du nicht sterben wirst, denn das Studium der Thora verlängert das Leben. Ben Soker tat so, und sie verharrten im Studium, bis der fünfte Tag, an dem Ben Soker sterben sollte, gekommen war. An diesem Tage umgab plötzlich Dunkelheit das Haus, in dem sie sassen. Man meldete es dem gelehrten Schefifon; doch dieser sagte: wenn die Dunkelheit ausschliesslich das Haus umgibt, dann dürfen wir hoffen, dass unsere Fürbitte für Ben Soker Erfolg haben wird. Bald meldete sich der Todesengel selbst und verlangte die Auslieferung Ben Sokers. Schefifon verweigerte sie und sprach beim höchsten Gottesnamen einen Eid aus, damit der Todesengel sich entferne. Dieser kam klagend zu Gott und erhielt den Befehl, zurückzukehren und Schefifon zu sagen: Wenn dir seine Seele teurer ist als die deinige, liefere ihn mir aus; ist dir aber seine Seele teurer, als die deinige, dann übergib mir deinen Geist statt des seinigen. Auf diese Worte antwortete Schefifon dem Todesengel: Gott hat mir in der Thora nicht befohlen, seine Seele für teurer zu achten, als die meinige, sondern nur, den Nächsten zu lieben, wie mich selbst. Wenn es also Gottes Befehl ist, dass du die Seele eines von uns nehmest, so musst du entweder uns beide töten oder uns beide am Leben lassen. Sofort liess sich eine Himmelsstimme vernehmen, dass beide leben und ihrem Leben zweihundert Jahre hinzugegeben werden sollen. Die Weisen sagen[2]), dass in

[1]) אנלם ען ימיני ועלמני אלדי אנא נאקצני (sic) מן קהלת ואיוב ודברי אגדה ומא תבקא עליי מן דברי תורה.

[2]) קאלו אלחכמים זיל.

den zweihundert Jahren, während der die beiden Frommen noch lebten, kein schädliches Tier in ihrer Gegend Macht hatte, keiner aus Israel vor der Zeit starb, keiner Frau Fehlgeburt beschieden war und keinerlei Heimsuchung die Gesamtheit traf. Aus dieser Erzählung, die unsere Lehrer überliefert haben[1]) — so heisst es zum Schlusse — ist zu erkennen, dass selbstloses Studium der Lehre den Frommen die Macht gewährt, das Verhängnis abzuwenden. — Mit wenigen Änderungen findet sich diese Erzählung in Jechiel Heilprins Seder ha-Doroth, im Artikel בן סבר (Buchstabe ס' II, 294, ed. Warschau.) Der Name des einen Helden der Erzählung ist dort בן סבר; vielleicht lautet dieser Name ursprünglich בן סובר, woraus בן סוכר und endlich בן סוקר wurde. Als Quelle der Erzählung ist im Seder ha-Doroth ein »kleines Buch mit Erzählungen« (ס' קמן מעשיות) genannt. Der sonderbare Name des zweiten Gelehrten »Otter, Sohn des Löwen«, findet in der Erzählung selbst keine Begründung.

In der Erzählung von Ben Soker kommt auch die Einzelheit vor, dass ihm auf der Heimreise vor der Begegnung mit dem Todesengel ein hoher Berg von 6000 Ellen Länge den Weg sperrte. Es bietet sich ihm eine Schlange von achtzehn Ellen Länge dar, die ihn über den Berg schaffte. Hier liegt ein Übersetzungsfehler vor; denn in der hebräischen Erzählung bildet nicht ein Berg, sondern ein Strom das Hindernis[2]). Statt נהר las der Verfasser unseres Kommentars הר und so entstand der Berg.

Auch diese dem Kommentare eingestreuten Erzählungen fügen sich dem volkstümlichen, homiletischen Charakter desselben sehr gut ein. Ob nun das Werk, nachdem wir es näher kennen gelernt haben, im Sinne der ägyptischen Tradition dem Nagid David Mai-

[1]) אלדי נקלוהא סאדאתנא ע"ה.

[2]) ובחזירתו פגע בנהר אחד שהיה ארכו ד' פרסאות.

muni zuerkannt werden darf, lässt sich nicht entscheiden. Ein Argument gegen die Richtigkeit der Überlieferung lässt sich dem Inhalte dieses Abothkommentars nicht entnehmen. Jedenfalls gewährt er die Vorstellung eines Verfassers, den eher naive Frömmigkeit, als Gelehrsamkeit und religiöse Spekulation kennzeichnet; wir bekommen also denselben Eindruck, den Joseph Ibn Kaspi in Ägypten vom Sohne David Maimunis, dem Nagid Abraham II, empfing[1]).

[1]) Graetz, Geschichte der Juden VII[1], 362. S. auch משנה כסף, ed. Last (1905), p. 42.

Lexikalisches zur Mechiltha di R. Simeon ben Jochai.

Von **Samuel Krauss.**

Die von D. Hoffmann aus der Kompilation des Midrasch ha-Gadol rekonstruierte Mechiltha des R. Simeon ben Jochai[1]) bietet zu den gangbaren Texten einige bemerkenswerte Varianten dar, die ich hier ihrer sprachlichen Seite nach untersuchen möchte. Hoffmann selbst hat seine Kollektaneen lexikalisch zu beleuchten gesucht[2]), und ich folge nur seinem Beispiele. Wenn hiebei die griechischen Lehnwörter überwiegen, so möge dieses Verfahren aus dem Gange meiner Studien erklärt werden.

Ich wähle die alphabetische Reihenfolge.

אגריפס (p. 105). Die Verbindung אגריפס סבא lässt sofort erkennen, dass hier nicht von König Agrippa die Rede, der in den rabbinischen Schriften immer nur Agrippa heisst; etwa den älteren Agrippa von dem jüngeren zu unterscheiden, taugt der Zusatz סבא nicht. An der Parallell- und wohl ersten Stelle[3]) ist übrigens die von Agrippa gestellte Frage mit בתורתכם formuliert, also muss der Fragende ein Nichtjude sein. Anderenteils wird das Epitheton סבא sonst nur jüdischen, und zwar hervorragenden Männern beigelegt; סבא ist also gegenüber von צבא in Ab. s. zu verwerfen. Ms. München hat: אגריפא שר צבא של אגריפס, was wenigstens einen Sinn gibt. Nur kann die Namensform אגריפא = Agrippa nicht richtig sein, weil sonst immer nur die griechische Form אגריפס = Ἀγρίππας gebraucht wird. Auch ist es verdächtig, dass General und König den gleichen Namen sollten geführt haben. Die Frage, die im Babli

[1]) מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי, Frankfurt a. M. 1905.

[2]) Im Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1903, S. 278 f.

[3]) Aboda Sara 55 a.

dieser Agrippa stellt, wird in der palästinischen Quelle einem Philosophen (פלוסופוס) in den Mund gelegt[1]). Ich vermute, dass in פלוסופוס jener Eigenname steckt, den die andere Quelle mit אגריפס ausdrücken will[2]). Das wäre Philippus[3]), der Feldherr des Agrippa II, der im grossen Kriege mit Rom von Josephus öfters genannt wird[4]). Er war Enkel des Babyloniers Zamaris, der unter Herodes dem Grossen die Kolonie Bathyra gegründet hatte, und Sohn des Jakimus, alle drei vortreffliche Männer und nicht ohne Bedeutung. Philippus, als Feldherr des Agrippa, diente natürlich der römischen Sache und kämpfte gegen die jüdischen Patrioten, und dies mag die Ursache sein, dass man ihn für einen Fremden ansah. Vielleicht hat er auch den Glauben seiner Väter abgeschworen, wie es zur selben

---

[1]) Mechilta de-Rabbi Ismael, zu Exod. 20, 5 (ich zitiere nach ed. Weiss, p. 76).

[2]) Wie Bacher (Ag. d. Tann. I², 78, Anm. 1) dazu kommt, אגניסם zu vermuten, weiss ich nicht; dieser אגניסם selbst ist ja eine unbekannte Grösse.

[3]) Hebräisch etwa פיליפוס geschrieben; vgl. פיליפי (Lehnwörter II, 448); es wurde von einem Kopisten in das geläufigere »Philosophus« geändert.

[4]) S. Graetz, Gesch. III⁴, 458 f. Schürer, Gesch. des j. V. im Zeitalter J. Chr., I², 603 N. 7; mein »Philip of Bathyra« in Jewish Enc. IX. — Eine genaue Analogie zu unserer Frage bietet Midrasch Tehillim zu IX, 9 (p. 86 ed. Buber): פיליפוס שאל את ר' אלעשה. Die aufgeworfene Frage, warum Edom (= Rom) fest bestehe, während in Israel alles, was gebaut wird, zugrunde gehe, ist recht verständlich, wenn wir im Kriegsjahre stehen und wenn der Fragende ein Mann ist, der an den Ereignissen tätig teilnimmt. Vgl. besonders den Satz: לפי כל מה שאתם יושבים ומחשבין ומיעצים עלינו לבנות אתכם ולבלות אותנו, was sehr gut auf den vorzüglichsten Bau, auf das בית המקדש, bezogen werden kann. Rätselhaft ist der Schluss: ואתי חד סב ומבטל ליה. Ist das der Prophet Elijahu? Für uns ist jedoch nur das von Interesse, dass auch hier, im Jalkut und im Seder ha-Doroth aus »Philipp« »Philosoph« geworden ist. Bekanntlich sind Spuren da, dass auch für »Josephus Flavius« das Wort »Philosophus« gesetzt wurde (s. Lehnwörter II, 447).

Zeit Alexander Julius Tiberius getan hatte. Er kann, wie Flavius Josephus, den Zusammenbruch des jüdischen Staatswesens lange überlebt haben, und so kann er mit Gamliel II, wie es die Haggada will, disputiert haben. Der Midrasch ha-Gadol ist uns hier insofern von Nutzen, als er die Leseart צבא, wenn auch in der Form von סבא, bestätigt. Im Texte des Midrasch ha-Gadol scheint übrigens etwas zu fehlen, lies מתקנא [אדם] אין; auch fehlt die Antwort auf die aufgeworfene Frage.

אדיום (p. 23). Die daran geknüpfte Erklärung hat Hoffmann selbst, auf Veranlassung von F. Perles, zurückgezogen. Es muss natürlich דיומא heissen, d. i. δίαιτα, Gefängnis. Das daneben befindliche דייסנמא muss derart korrumpiert sein, dass eine Erklärung vor der Hand unterbleiben muss. Bei radikaler Korrektur würde ich dafür דיומורין[1]) vorschlagen, das ich in Lehnwörter II, 199 für διαιτητήριον erklärt habe. Es ist ein von δίαιτα abgeleitetes Wort und hier recht passend. Beide griechischen Wörter bedeuten zunächst die Wohnstube, dann auch das Schiedsrichteramt und hier das Lokal, in welchem die Angeklagten interniert waren, bevor das Urteil über sie gefällt wurde, hernach kam das Gefängnis. Unser Midrasch gibt also eine Gradation: שבי bedeutet die δίαιτα, das Lokal der Voruntersuchung; בית, leicht zu בית האסירים ergänzt, bedeutet das eigentliche Gefängnis, dabei gibt es ein Fesseln, darum חבוש בבית האסירים, während früher nur נתן בדיומא, und dieser Ausdruck kehrt an dritter Stelle wieder: הבור זה שנתון בד', zum Beweise, dass die zwei Ausdrücke identisch sind, denn δίαιτα und διαιτητήριον sind dasselbe, nur variiert der Midrasch die Ausdrücke, wie der Schrifttext selbst.

Das vorhin erwähnte דיומורין kommt in Genes. Rabba

---

[1]) -דיו oder -דיו bleibt (auch דיומא wird sehr oft דייסא orthographiert); es haben jetzt die Buchstaben ם (auch in אדיום ist eine Versetzung eingetreten), ו (nicht נ) und ר (nicht ם) zu folgen; א ist statt ין gesetzt aus Analogiebildung.

62, 3 in einem wesentlich anderen Zusammenhange vor. Die Stelle lautet nach Nathans Lesung (Aruch ed. Kohut III, 47): וראו איזו שית מוסנה (משתה[1]) שם ועבר היו סהלכין לפני משתה לאברהם אבינו וקברו אותו בדיומידין שלו. Abraham wurde sozusagen in dem ihm vorbereiteten Zimmer begraben. Die Einwendung I. Löws, dass man danach Abraham in seiner Wohnstube begraben hätte (Lehnwörter II, 199), erledigt sich dadurch, dass man das Grab wirklich Zimmer, Haus nannte; siehe Jes. 14, 18 איש בביתו, und vgl. Hiob 30, 23 und den Ausdruck בית חיים. Das דיומדין ist nicht Wiedergabe von מכסלה [מעות], wie Buxtorf und I. Löw meinen, sondern das Äquivalent von שית: ein שית stand für Abraham bereit, und in dieses שית oder דיומדין begrub man ihn. Nun ist שית trotz seiner Eigentümlichkeit nichts als Ort, Platz, wie die Glosse[2]) richtig sagt; das lateinische *loculus* ist ja dasselbe! Ja, es darf angenommen werden, dass das lateinische *loculus*, bekanntlich in den Katakomben Bezeichnung einer einzelnen Grabstätte, erst von den Juden geprägt wurde, da die Juden die Erbauer der ersten Katakomben waren. (Siehe die Artikel *catacombs* und *tombs* in

[1]) In Aruch steht משתה und darum erklärt Kohut: Saras Sarg; und so gibt auch Bacher (Ag. der pal. Am. I, 511) die Stelle wieder. In Aruch s. v. שית (VIII, 69) steht in der Tat לפני משתה של שרה. Die Ausgaben, die משתו, also Abrahams Sarg haben, gehen davon aus, dass die Stelle von Abrahams Begräbnis handelt; nun will aber der Midrasch sagen, dass trotz des Intervalles von 38 [48] Jahren die Beisetzung von Sara und Abraham gewissermassen zu gleicher Zeit stattgefunden habe, weil man bei der Beisetzung Saras zugleich auf Abraham bedacht war.

[2]) In Ausgaben des Genes. R. מקום. Das Wort נבה daneben (וראו נבה מקום מוסנה) ist nicht recht verständlich; in Jefe Thoar steht נגה = Garten dafür, und der Autor, Samuel Jafe Aschkenasi, sagt, dass er diese Leseart gefunden habe. Könnte נגה nicht aus נוח korrumpiert sein? Im Nabatäischen schreibt man נוח für כוך, כוכין, im Hebräischen. Das wäre ja hier der passende Ausdruck. Neben dem altertümlichen und originellen שית wäre die Form נוח gut denkbar. Also וראו נוח מוסנה.

Jewish Enc.) Man muss sich diese Grabstätten vergegenwärtigen: da gibt es wirkliche Zimmer, die alle Verstorbenen derselben Familie vereinigen, ebenso wie es im Leben der Fall war. Bei Abraham waren es bloss zwei Personen, denn Isaak sollte doch seinerzeit mit seiner Frau ein anderes Zimmer beziehen. Ich habe in Palästina und in den römischen Katakomben viele solcher Zimmer gesehen; so sind auch die sogenannten Königsgräber in Jerusalem eingerichtet. Das דיוטרין שלו stellt bloss ein separates Zimmer für Abraham fest im Gegensatze zu Isaak und Jakob, nicht zu Sara, vielmehr lagen sie im Tode in demselben Zimmer, es soll ja שמה קֻבַּר אברהם ושרה אשתו (Genes. 25, 10) erklärt werden, wonach sie im Grabe vereint waren. Die Sache ist also so zu denken: Das Paar, Abraham und Sara, sind in einem Zimmer (דיוטרין) beigesetzt, jedoch sie in einem besonderen ישית[1]) und er in einem besonderen שית (loculus). Das entspricht genau der Bestattungsart, wie sie Jahrhunderte hindurch in Palästina geübt wurde; und hunderte von heute noch erhaltenen Grabstätten machen das anschaulich. Der Haggadist Samuel ben Nachman, dessen Worte wir hier interpretieren, musste das nur noch besser wissen, als wir. Sollte er aber bloss allgemeines vor Augen haben und nicht vielmehr die Doppelhöhle in Hebron selbst? Es ist ja garnicht anders zu denken, als dass auch diese ehrwürdige Grabstätte die Bauart anderer Grabstätten hatte. Wenn Samuel ben Nachman die Gräber der Patriarchen wirklich gesehen hätte, hätte er das wahrscheinlich hervorgehoben, aber auch so bleibt seine Schilderung sehr wertvoll, weil sie uns die damals herrschende Tradition von der Beschaffenheit der Doppelhöhle angibt[2]). Leider

[1]) Kohut VIII, 69 punktiert שית und gibt eine griechische Ableitung!

[2]) R. Banaah soll in der Höhle gewesen sein, aber die Gräber hat er doch nicht gesehen, denn er muss den Elieser befragen, was Abraham mache. Die poetische Antwort, dass er im Schosse der Sara

können wir uns von der Richtigkeit dieser Schilderung noch immer nicht überzeugen, da der Zugang zum Haram von Hebron den »Ungläubigen« noch immer verwehrt ist. In Jerusalem habe ich in Händen von Juden Photographien gesehen, die das Innere des Haram darstellen sollen; aber die eigentlichen Gräber sind auf keinem Bilde dargestellt[1]).

Nach dieser Digression kehren wir zum Midrasch ha-Gadol zurück; der Autor hatte Quellen und Vorlagen, in denen sich griechische Vokabeln fanden, die in den übrigen Texten entweder gar nicht oder in einem anderen Sinne gebraucht werden.

אילת צפירה (p. 60). Hoffmann übersetzt: »strahlende Krone«[2]), was aber nicht in den Zusammenhang passt. Das Gleichnis besagt ja, dass man den König unter den hohen Würdenträgern nicht erkannt habe; hat er aber eine »strahlende Krone« getragen, warum konnte man ihn nicht erkennen? Oder soll die Umgebung die Gestalt des Königs, der doch immer als hoch gedacht wird, ganz verdeckt haben? Auch muss zugegeben werden, dass der Ausdruck ואילת צפירה מקיפתו in dem angegebenen Sinne nicht gut gewählt wäre, es müsste denn etwa ואילת צפירה על ראשו stehen. Nun haben wir aber den Gedanken, dass der König von dem Eparchen, respektive von den Grossen nicht zu unterscheiden sei, auch noch an anderen Stellen der Midraschliteratur[3]), und nach all diesen Stellen ist der König äusserlich nicht zu erkennen. Ich glaube dem verdienten Herausgeber kein Unrecht damit zu tun, wenn ich in der

schlafe (Baba Bathra 58 a), gibt freilich von der Beschaffenheit der Patriarchengräber eine andere Vorstellung.

[1]) Die Bilder rühren von dem Photographen J. Krikorion her und werden jetzt auch in Budapest vervielfältigt.

[2]) Jahrbuch p. 278 u. Mech. zur Stelle, nach dem Ausdruck אילת השחר.

[3]) Genes. R. 8, 10. Kohel. R. VI, 10. Jalkut II, § 394. Midrasch Koheleth Zuta ed. Buber p. 107; vgl. Ziegler, Die Königsgleichnisse des Midrasch, Breslau 1903, erstes Kapitel Nr. XXVII.

Verwerfung der alten rezipierten Leseart eine ungerechtfertigte Bevorzugung des von ihm herausgegebenen Textes erblicke. In der Mechilta de R. Ismael zu Exod. 15, 2 (p. מד, ed. Weiss), wo dasselbe Gleichnis steht, heisst der fragliche Satz ganz richtig: ועליו צפירה מקיפתו = es umgab ihn eine Kohorte (σπειρα)[1]). Nur dies passt zu den folgenden zwei Sätzen: Helden (גבורים) ihm zur Rechten und Linken, und Truppen vor ihm und hinter ihm. Das ist das richtige Bild des Auftretens eines römischen Kaisers. Zudem lässt es sich beweisen, dass das Verb הקיף[2]) gerade bei Legionen und dergleichen stark gebraucht wird; z. B. והקיפן לגיונות (j. Sukka 55b und Parallelstellen, siehe RÉJ. XXX, 204); Gen. R. 4, 5 etc. Es unterliegt also keinem Zweifel, dass der Sinn der ist: der König (oder der Kaiser) war von seinen Truppen umgeben. Man merke sich nun, wie infolge dieses Sinnes das ועליו der alten Mechiltha so recht im Geiste der hebräischen Sprache gesagt ist, nach Ausdrücken wie והחונים עליו (Num. 2, 12) oder nur ועליו (ib. 20), ferner הנצבים עליו (Gen. 45, 1) etc. Da es also unmöglich ist, dass צפירה in diesem Texte etwas anderes als eine Truppenabteilung bedeuten sollte, so muss das daneben befindliche אילת danach aufgefasst werden. Statt ועליו kann es nicht stehen, denn wozu sollte der Kompilator ein so klares Wort umgeändert haben? Vielmehr wird er das in seiner Vorlage gefunden haben, d. h. in irgend einer haggadischen Schule, in denen man so gern mit griechischen Fremdwörtern paradierte, wird in dieser Verbindung noch eine griechische Vokabel verwandt worden sein. Ich halte אילת für stat. konstr. aus אלא = eine Truppe von Soldaten[3]);

[1]) Lehnwörter II, 497; vgl. ib. s. v. סמירא und אספר.

[2]) Unsere mangelhaften talmudischen Lexika verzeichnen freilich diesen Gebrauch nicht.

[3]) Also nach Art von דונמת עולם הבא (Lehnwörter I, § 313), freilich ist דונמא δειγμα ungemein mehr eingebürgert als אלא, dafür war aber von diesem leichter der stat. konstr. zu bilden.

אילת צפירה ist also eine Tautologie, eine Erscheinung, die bei Fremdwörtern leicht begreiflich ist, da man deren Verständlichkeit durch ein beigesetztes Wort sichern zu müssen glaubte[1]). Die Begriffe ἴλαι, ἴλαι, *alae* habe ich bereits an mehreren Stellen des Midrasch vermutet (Lehnwörter II, 596).

אכסלמיינות (p. 93) ist ein wahrer Fund. Die Leseart מכסיוסטינום, מכיוסטינום der alten Ausgaben, die ich mit μεγιστᾶνες wiederzugeben versuchte[2]), will in den Zusammenhang nicht passen. Die im Midrasch ha-Gadol gebotene Leseart erklärt sich leicht als *vexillatio*[3]), *vexillationes* mit der hebräischen Pluralendung[4]). In der alten Mechiltha ist also ein ם in א, ein ו in ל zu ändern: אכסילטיונם, in dieser rein lateinischen Form der des Midrasch ha-Gadol sogar vorzuziehen. Es sind aber *vexillum* und *vexillatio* ganz dasselbe; sie bedeuten Detachements und vereinzelte Truppenteile[5]). Der Midrasch besagt also: All diese Einteilungen (in Gruppen von tausend, hundert, fünfzig etc.) haben erst vom zweiten Jahre (der Wüstenwanderung) an Geltung, nämlich als Moses *vexillationes* in Israel[6]) aufstellen wollte, denn so heisst es: Ein jeder bei seiner Fahne[7]) noch den Zeichen ihrer väterlichen Häuser (Num. 2, 2). Im Anschluss daran sei noch erwähnt, dass I. Löw in T. Kilaim V, 26 unter Zugrundelegung der Leseart אכסילין bereits den Begriff *vexillum* im rabbinischen Schrifttum gefunden hat (Lehnwörter II, 598),. während ich nach Ms. Erfurt (Zuckermandel p. 80) הכליסים zugrunde lege und demgemäss erkläre. Gleichfalls sei hier noch erwähnt, dass die Leseart in der Mechiltha de R. Simeon ben Jochai (p.

[1]) Nach Art von ארמל לופירין (Lehnwörter I, Einl. p. XXVII).

[2]) Lehnwörter II, 338 nach Vorgange anderer.

[3]) Ähnlich auch Bacher, Ag. d. Tann. I², 438: *vexillum*.

[4]) Vgl. für den Wortanfang אספסיונוס für Vespasianus.

[5]) *Madvig, Verfass.* u. *Verwalt.* des römischen Staates, II, 552.

[6]) ע ל ישראל . . . להעמיד ist nur gewählt wegen des Schriftverses: איש עד דגלו.

[7]) Mit dieser Angabe ist zu ergänzen, was ich über jüdische Fahnen geschrieben habe (Dr. Blochs Österr.Wochenschrift, 1904, S. 7).

47 und 52, ed. Hoffmann) שבהם (l. סגנין) סגנין auf Verkennung des Wortes סגנון (= *signum* = *vexillum*) beruht, indem es als Militärcharge aufgefasst wurde, während es einfach Fahne heisst, so dass es סגנון ישלהם heissen muss, wie es in der Mechiltha (ed. Weiss, p. 35 und 39) beidemal richtig steht (מגמות an erster Stelle l. natürlich סגניות).

אנמנינום (p. 44), in dem Satze אנמנינום הוסיפה. Es handelt sich um die aggadische Auslegung von ושלישים על כלו (Exod. 14, 7). R. Simeon ben Gamliel will wissen, dass der Kriegswagen Pharaos ursprünglich mit je zwei Mann besetzt war; diesmal jedoch ist noch ein Mann beigegeben worden, um Israel leichter verfolgen zu können. Dann folgen die angeführten Worte: Manche aber sagen, Antoninus habe diese Vermehrung verfügt (das Suffix von הוסיפה scheint auf מרכבה zu gehen). Sachlich stimmt damit völlig überein Jeruschalmi (Kilaim VIII, 2 folio 31 c): Ursprünglich sassen auf dem Wagen nur zwei Mann, denn es heisst: Er liess ihn fahren במרכבת המשנה (Genes. 41, 43), da machte sich Pharao auf und machte drei daraus, denn es heisst: ושלישים על כלו; dann machte sich das böse Reich (Rom) auf und machte vier daraus. Was also im Midrasch ha-Gadol im Namen Simeon ben Gamliels und der »Alii« mitgeteilt wird, ist im Jeruschalmi ein Satz und noch dazu ein anonymer. In der alten Mech. (p. 33, ed. Weiss) wird der letztere Satz dem R. Antoninus in den Mund gelegt. Man wusste mit diesem Tannaiten mit dem prononciert römischen Namen nichts anzufangen, weshalb man sich denn auf Emendationen verlegte[1]). Durch den neuen Text ist die Schwierigkeit glücklich aus der Welt geschafft; es handelt sich einfach um den römischen Kaiser Antoninus. Danach

[1]) Siehe Bacher, Ag. der Tann. II, 551, der Antigonos liest. Ich habe (Lehnwörter II, 68) Antoninus beibehalten, was sich nun, freilich modifiziert, für richtig erweist. Das Gespräch zwischen Antoninus und Rabbi über Egypten (p. 48 Weiss, p. 64 Hoffm.) bedarf noch der Aufklärung.

erfahren wir, dass dieser Kaiser an dem römischen Kriegswagen zur grösseren Glorie des Kriegsgottes eine Reformation vornahm. Es wäre das eine wertvolle Nachricht, wenn man sie ernst nehmen könnte. Das ganze aber ist ein Phantasiestück[1]), erwachsen aus der Vorstellung, dass Antoninus der reichste römische Kaiser sei[2]). Derselbe R. Simeon ben Gamliel spricht nämlich vorher von dem Reichtum und der Grösse Roms[3]), also muss noch der typische reiche Kaiser, Antoninus, genannt werden. Dies wird noch verständlicher durch die Leseart des Jalkut, wonach Rabbi es ist, der diese Reformation dem Antoninus zuschreibt, also Rabbi, dessen Reichtum an dem des Antoninus gemessen wird[4]). Der Jalkut hat auch an einer anderen Stelle (Mech. zu Exod. 13, 21 p. ל, ed. Weiss) die richtige Leseart bewahrt: Rabbi sagte, Antoninus habe das und das getan.

בולם (p. 48), die exakte Leseart für כלים der alten Mech. (p. לו), das man übrigens auf Grund des Jalkut und zahlreicher anderer Stellen bereits früher in בולם emendiert hat. Das Wort ist βῶλος; Erdkloss, Erdscholle, woraus man Glas verfertigen konnte. Ob da nicht die Spur der richtigen Technik der Glasfabrikation erhalten ist, indem ja aus der Mischung des Meersandes und des Meerwassers unter Einwirkung des Windes und der Sonne wirklich etwas Glasartiges entstehen kann, bleibe hingestellt. Allein der

---

[1]) Das hat Weiss gespürt, wie aus seiner Bemerkung z. St. hervorgeht.

[2]) Folgt daraus, wie von Rabbis Reichtum gesprochen wird; s. Graetz, Gesch. IV[3], 196.

[3]) בוא וראה עושרה וגדולה של מלכות חייבת זו, ungefähr so wird auch von Rabbis Bedeutung gesprochen.

[4]) Barach. 57 b אלו אנטונינוס ורבי שלא מסק משולחנם כוי. — Der Stallmeister Rabbis war reicher als König Schabur (Baba M. 85 a, Sabb. 113 b). Es ist nun interessant zu sehen, dass Rossdünger geradezu Reichtum und Macht bedeutet bei Nikolaus Damascenus (fol. 66 bei Müller, Fragm. Hist. Gr. III, 400); vgl. meinen Artikel Nikolaus D. in Jewish Enc.

Ausdruck זכוכית של בולם (hier und in anderen Stellen) verrät doch, so will es scheinen, noch mehr; nicht Platten und nicht kleine Gläser oder Gefässe allein waren aus Glas, sondern grosse Klumpen, Säulen, wie denn das gespaltene Meer nur in der Form von ungeheuren Säulen denkbar ist. Nun haben aber die Phönizier, bekanntlich die Meister der Glasfabrikation, grosse Säulen aus Glasmassen herzustellen gewusst, und zwei solcher Säulen sah man in einem Tempel in Aradus[1]). Solche Säulen müssen dem Haggadisten vorgeschwebt haben, und zwar, wie es in der alten Mech. heisst, in der Form von Wänden: Gott liess das Meer zu zwei Teilen erstarren, so dass es wie ein Klumpen von Glas aussah. Allein in der neu edierten Mech. fehlt die Angabe לשני חלקים, dafür aber existiert daselbst der Zusatz: חשורת (II. Sam. 22, 12) והיו רואין זה את זה שני מים עבי שחקים. Dass der angezogene Vers das durchaus nicht besagt, was daraus gefolgert wird, hat der Kompilator gespürt, wie aus seiner von Hoffmann z. St. mitgeteilten Bemerkung zu ersehen ist; das schlimmste aber ist, dass solche Glasmassen garnicht durchsichtig sind[2]). Es folgt nun daraus, dass der Kompilator des Midrasch ha-Gadol von der Sache nur eine konfuse Vorstellung hat, und in dem, worin er über den alten Text hinausgeht, in der Weise jüngerer Midraschim verfährt, in denen die alten Wunder durch neue überboten worden. Erwähnenswert ist es auch, dass während die alte Mech. das Meer sich in zwölf Zweige[3]) spalten lässt, der neue Text nur נזרים im allgemeinen hat.

[1]) Marquardt, Privatleben der Römer, 2. Aufl., Leipzig 1886, p. 747.

[2]) Marquardt, a. a. O. p. 758 spricht von Spiegeln aus Glas, die ebenfalls die Sidonier erfunden haben sollen, keineswegs aber können solche Glasmassen durchsichtig oder auch nur die Spiege von hineinfallenden Bildern sein. Darum ist auch Aruchs (s. v. בלם) Erklärung, es sei ein Spiegel (מראה) gemeint, unrichtig.

[3]) Eine auch von Origenes und Eusebius gekannte Haggadah, wie ich JQR. V, 151 gezeigt habe. Auch Epiphanius kennt diese

בלקם (p. 75): והוא מתבלקם. Hoffmann (Jahrbuch S. 279) teilt dasselbe Wort noch aus Midrasch ha-Gadol zu Num. 11, 20 mit: יהרשעים מתבלסים בו ומתבלקטים בו עד שנפשם יוצאה; die Rede ist vom Manna. Dazu will ich zunächst die Parallelstellen verzeichnen: b. Joma 76a, Sifre Num. § 89, Jalkut I, § 260, 735, aber nirgends steht dieses Wort. »בלקם stammt vielleicht von πλησκτίζω.« Das ist unannehmbar. Leider hat es Hoffmann unterlassen, uns anzugeben, wie er das מתבלסים versteht. Ich meine, בלס ist hier = בלש = untersuchen. Bereits בולס Amos 7, 14 wird von Raschi mit dem aramäischen בלש zusammengestellt, eine Erklärung, die auch RDK. z. St. kennt; dem entspricht auch das ἐρευνῶν des Akylas. Hai Gaon kennt מקל הבלשיים auch als מקל הבלסיים (Kohuts Aruch II, 106). והרשעים מתבלסים בו heisst also: Die Bösen werden durch ihn (durch das מן) untersucht; sie werden ihrer Sünden überführt[1]). Das Zwillingswort kann nur in diesem Gedankenkreis gesucht werden. Es muss heissen: ומתבקשים בו (ל Wiederholung aus dem vorangehenden Worte, ם ist aus ש korrumpiert), sie werden durch ihn durchmustert. Die Sünde wird ja von Gott gefunden (Genes. 44, 16), was ein vorangehendes Suchen voraussetzt: דרש (Genes. 42, 22). Im Neuhebräischen haben משמש und פשפש, jedoch aktiv, denselben Sinn. Demnach והוא מתבקש zu lesen: er ertappt sich, er geht in sich. Vgl. Ezech. 21, 28 הוא מזכיר עון להתפש.

דולום (p. 98 zweimal). Dieses Wort, aus Midrasch ha-Gadol in Lehnwörter II, 190 von I. Löw bereits verzeichnet, ist in der Traditionsliteratur mehrfach korrumpiert;

Tradition (Adv. Haer. fol. 262). Inbetreff der arabischen Legende s. Grünbaum, Neue Beitr. zur sem. Sagenkunde, S. 167. Grünbaum gibt den Inhalt der alten Mech. nicht richtig wieder, wenn er von durchsichtigem Glase spricht. Erst in Pirke di R. E. c. 42 heisst es, es wären 12 Pfade da gewesen, begrenzt von einer Wasserwand, und zwischen Pfad und Pfad waren Fenster da. Also diese Art Durchsichtigkeit meint wohl der Kompilator des Midrasch ha-Gadol, nur lässt er die Wandmasse selbst durchsichtig sein, was eine Konfusion ist.

[1]) Das Manna als Untersuchungsrichter: b. Joma 75 a.

nun es aber so deutlich vor uns steht, muss ich I. Löw recht geben, dass es griechisch δόλος = *dolus* sei.

ד מ כ ו ן (p. 93): בדמסון של עולם ניתנה להם תורה לישראל; ib. ניתנה להם בדמסון של עולם. Dafür alte Mech. an beiden Stellen (p. ע und עד) דימוס פרהסיא, mit dem Zusatze במקום הסקר. Hier ist zunächst דימוס פרהסיא eine Tautologie, wie ich sie oben bei אילת צפירה angenommen habe; dort hat es der neue, hier der alte Text. Die Lesart des neuen Textes: דמסון, zu דמוסיון = δημόσιον = öffentlich, emendiert, scheint richtiger zu sein als דימוס in der alten Mech. Merkwürdig ist im Midrasch ha-Gadol der Ausdruck ד' של עולם, der etwa an רומו של עולם eine Analogie hat; zu übersetzen etwa: die grösstmöglichste Öffentlichkeit.

הפותיקי (p. 93) gibt einen erwünschten Aufschluss über das schwierige פנגום, פנגם in der Mech. de R. Ismael zu 19, 2 und 20, 2 (Lehnwörter II, 464). Unter allen vorgebrachten Kombinationen wird nunmehr die Gleichsetzung mit *pignus* (lies also פנגום) als die wahrscheinlichste gelten müssen[1]), da doch הפותיקי dasselbe besagt: Pfand, Unterpfand. Der Sinn ist: nicht umsonst sollt ihr mich suchen, wie einen, der nicht zahlen kann und nur das Pfand in euren Händen hat, denn ich habe die Thora nicht als Hypothek in eure Hand gelegt, sondern lasse den Lohn (die Zahlung) gleich an ihrer Seite folgen. Man merke auf den gut begründeten Unterschied in der Wahl der Verba: לא עשיתיה הפותיקי im Midrasch ha-Gadol, aber לא נתתיה פנגום in der alten Mechiltha. Wiederum ein Fall, wo die andere Schule dieselbe Sache mit einer anderen Vokabel ausdrückt.

חיראות (p. 41). Ebenso in der Mech. de R. Ismael zu 14, 2. So weit ich sehe, erklärt man das allgemein für Löcher, Höhlen; andere sprechen von Felsen. Warum soll aber in Anknüpfung an den Ortsnamen Pi ha-Chiroth von Löchern oder Felsen die Rede sein? Und was soll das

[1]) Von Schönhak und Jastrow.

heissen, wenn im alten Texte steht: מה חירות הללו . . . ועינים היו להם, haben denn Höhlen Augen?

Nun heisst es in der Mech. de R. Simeon gleich darauf: בעל צטון נשתייר להם מחיראות, wo Hoffmann in seiner kurzen Anmerkung, die leider, wie im ganzen Buche, allzuknapp ausgefallen ist, nicht umhin kann zu erklären, dass mit חיראות[1]) der Götze gemeint sei, denn חרא bedeute Kot, und mit diesem Worte sei der Götze stigmatisiert. Bloss die Macht der Gewohnheit und allenfalls auch der verderbte Text unserer Mechiltha schliessen das erste חיראות von dieser allein richtigen Erklärung aus. Im Biblischen kommt חראים (aus חראיהם Jes. 36, 12) wenigstens als Kethib vor, vgl. חריהם Kethib II. Kön. 18, 27. Ib. 6, 25 erscheint das Wort noch einmal als חרייונים Kethib[2]); ib. 10, 27 למחראות Kethib. Im Aramäischen, Syrischen und Arabischen haben wir dieselbe Wurzel[3]). Wir können demnach den Sinn des Wortes als gesichert annehmen, der jedoch nur in den Text der Mech. de R. Simeon gut passt.

Mech. de R. Simeon:	Mech. de R. Ismael:
אמרו: חיראות חללו	מה חירות הללו
לא היו תרוטות אלא מוקטות	לא היו משוסעות אלא גדודיות
ולא היו משוסעות אלא גדודיות	ולא היו תרוטות אלא מוקטות
ולא היו ענולות אלא מרובעות	ולא היו ענולות אלא מרובעות
עינים היו להם והיו מפותחות	ולא היו מעשה אדם אלא מעשה שבים
לא היו מעשה בשר ודם אלא מעשה שמים	ועינים היו להם לפותחות
כמין זכר ונקבה היו	כמן זכר וכמן נקיבה היו

Man sieht, dass in diesem siebengliedrigen Satze die beiden Texte sich fast völlig gleich sind, und dennoch hat eine Kleinigkeit eine grosse Konfusion bewirkt. Der alte

[1]) Zum ersten חיראות bemerkt Hoffmann nichts.

[2]) Siehe Geiger, Urschrift, S. 509.

[3]) Aruch (III, 482) hat zwei Artikel darüber, was sich Kohut nicht erklären kann; es scheint aber, dass Aruch einen Unterschied macht zwischen צואה = Kot und יעי = Abfluss.

Text beginnt nämlich mit מה חירות הללו, als ob von einer Vergleichung die Rede wäre, so dass der eigentliche Gegenstand der Schilderung erst später folgte. Wo ist aber der Nachsatz? Wo hört der Vordersatz auf, und wo setzt der Nachsatz ein? Nach dem neuen Text gibt es all diese Fragen nicht; »man sagte«, ein Beginn, wie an unzähligen Stellen, worauf das Ding selber folgt. Ich übersetze laut Mech. de R. Simeon:

»Jene Götzen waren nicht platt[1]), sondern hervorragend[2]); sie waren nicht schräg geglättet, sondern eckig (kantig)[3]); sie waren nicht rund, sondern viereckig; sie hatten Augen und zwar offene[4]); sie waren nicht das Werk eines Menschen, sondern das Werk Gottes; sie waren halb Mann halb Weib.«

Eine merkwürdige Schilderung eines ägyptischen Götzen das! Rabbi Elieser (ben Hyrkanos), der diese Schilderung gibt, muss nicht ägyptische Götzen im allgemeinen, sondern geradezu diesen einen Götzen von Pi ha-Chiroth leibhaftig gesehen haben. Das, was sein Kollege R. Josua (ben Chananja) dem gegenüberstellt, ist so nichtssagend, wie nur möglich[5]). Und R. Elieser hat mit seiner Schil-

[1]) תרושות (oder סרושות) wird am besten so zu übersetzen sein; dieser Sinn dürfte mehr oder weniger an allen Stellen passen. Vgl. j. Sabb. I, 2 d, wo תרושות im Gegensatze zu קמרפסא »gewölbt« steht. Auch in M. Middoth II, 5 steht תרושות im Gegensatz zu מוקפות, nur ist dort von einer Treppe die Rede. Übrigens laufen die drei ersten Glieder des Satzes fast auf dasselbe hinaus.

[2]) »Es gibt zwei Gattungen von Reliefs: die eigentlichen erhöhten Reliefs, die aus der Steinplatte herausgearbeitet, und die vertieften Reliefs, die in den Stein hineingeschnitten sind; die letzteren heissen Koilanaglyphen oder reliefs en creux. Die Egypter haben sich beider Arten bedient.« Kroker, Katechismus der Archaeologie, zweite Aufl., Leipzig 1900, S. 7. Der Midrasch sagt also: Jene Götzen waren nicht Koilanaglyphen, sondern herausgearbeitet.

[3]) Nach Aruchs Erklärung s. v. נר IV.

[4]) לפותחות der alten Ausgaben gibt keinen guten Sinn. Soll פס' »ausgehöhlt« sein?

[5]) Vgl. Bacher, Ag. der Tann. I², 144.

derung unstreitig recht[1]). Man sehe sich zum Beispiel die Statue Chefrens an[2]), oder die vielen Gottesbilder, die uns erhalten geblieben sind. Da sitzt die Gestalt in wenig abgerundeten, mehr geradlinigen Formen aus hartem Stein herausgearbeitet; durch einen einzigen Schnitt gibt der Künstler dem Auge das Aussehen eines geöffneten Auges. Die Kolossalstatuen der ägyptischen Götter im Ägyptischen Museum oder im Sphinxtempel zu Kairo, oder auch nur diejenigen, die sich im Berliner Museum befinden, die ich alle gesehen habe, geben mir die Handhabe, den Midrasch zu verstehen. Sieht man erst den Sphinx[3]) und andere Kolossalgestalten, die aus dem lebendigen Felsen herausgehauen sind, so wird man begreifen, wie der Haggadist sagen konnte, jener Götze sei nicht das Werk von Menschenhänden, sondern von Gotteshänden; wir würden heute sagen, jene Figur scheine an Ort und Stelle so von der Natur gebildet worden zu sein. Wertvoll ist auch die Angabe, jener Götze sei ein Hermaphrodite gewesen. Die Doppelgestaltigkeit der Götter, oder wie die Rabbinen sagen, דו פרצופין, zwei Gesichter, gehört zum System der alten Religionen[4]).

Es muss noch ein Wort gesagt werden über die Kontroverse Eliesers und Josuas hinsichtlich dieses Verses. Elieser fasste לפני פי החירות ganz so wie לפני בעל צפון auf, also als Name eines Götzen. Scheinbar mit Recht, denn die Ortsbestimmung folgt ja: בין מגדל ובין הים. Josua jedoch

[1]) Es ist nicht recht ersichtlich, was von dem Satze zu אמרו und was zu דברי ר' אליעזר gehört; vielleicht sagt letzterer nur die Worte כמין זכר ונקבה היו. Zur leichteren Bezeichnung behandle ich den ganzen Satz als Worte Eliesers.

[2]) Kroker, a. a. O.

[3]) Ich schreibe absichtlich d e r Sphinx, denn man hat nur irrtümlich aus dem Sphinx eine weibliche Person gemacht.

[4]) Ich habe dies in Verknüpfung mit dem Dogma der Trinität behandelt in The New Era illustrated Magazine, New York, 1905, 469—477.

fasst auch חירות als Ortsbestimmung auf; nach ihm gestaltet sich die Situation wie folgt: Von einer Seite Chiroth, von der anderen Migdol, das Meer vor ihnen, die Ägypter hinter ihnen.

Pseudo-Jonathan hat diese zwei Aggadas, wie das seine Sitte ist, mit einander verquickt. סומי חירתא ist einfach die Übersetzung von פי החירות, und es ist nicht zu erweisen, dass das Targum damit Felsen meine[1]). מרבעיתא »viereckig« ist bereits ein Element der Haggada, ebenso בגווני דאתבריין בני נשא »die nach Menschenform geschaffen wurden«, was etwa dem Teil der Haggada, dass jenes Ding von Gottes Hand geschaffen wurde, Rechnung tragen will. Dann folgt: Mann und Weib zugleich, wie in der Haggada, ferner: »Die Augen hatten sie offen«, ebenfalls dem Midrasch entsprechend, und, nebenbei gesagt, Bestätigung der Leseart des Midrasch ha-Gadol. Jetzt folgt eine Schwenkung in das Gebiet Josuas: »Das ist der Ort Tanis« etc., also ist פי החירות nicht Götze, sondern Ort! So vereinigt das Targum auch noch die anderen im Midrasch enthaltenen Aussprüche, so, wenn er sagt, dass Baal Zephon allein von allen Gottesbildern Ägyptens übrig geblieben sei, mitsamt der bekannten haggadischen Begründung.

Unsere Untersuchung gibt uns also das Resultat, dass חיראות, von einander nur durch einige Zeilen getrennt, im Midrasch ha-Gadol beidemal den Sinn »Götzen«, »Götzenbilder« haben.

---

[1]) Wie Levy, Targ. Wörterbuch I, 255 übersetzt. In Num. 33, 8, wo im Texte פני החירות steht, setzt Pseudo-Jonathan (ed. Ginsburger p. 293) סונדקי חירתא, also ist חי bloss Wiedergabe des Textwortes. Den Vers vorher jedoch, wo im Texte פי החירות steht, übersetzt Pseudo-Jonathan mit פסי חירתא מרבעתא, also mit einer haggadischen Zutat. Exod. 14, 2 hat auch das Fragmententargum (ed. Ginsburger p. 32) סונדקי חירתא. Raschi zu Exod. 14, 2 spricht bereits ebenfalls von zwei Felsen; man sieht also, dass diese Erklärung alt ist, dennoch scheint sie mir irrig zu sein.

חלקוק (p. 105), etwa Schleuder, stellt Hoffmann richtig mit חלקי אבנים (I Sam. 1, 40) zusammen. Es wäre noch etwa auf Jes. 57, 6 zu verweisen, wenn בחלקי נחל nicht so überaus unsicherer Bedeutung wäre. Anmerken möchte ich nur, dass ich חלקלוק lesen möchte, mit Wiederholung nicht nur des dritten, sondern auch des zweiten Radikales, denn das ist die Regel bei dieser Art Bildungen. Vgl. im Neuhebräischen חלגלוג, חלחלוח, (נדנוד[1], לסליף, לחלוח etc.

כון oder כנן in dem Satze ונחש מכונן לסנים ממנה (p. 46). Hoffmann sucht für das Wort eine entlegene Ableitung nach המכנן את החבל (Parah VII, 7). Aber die Sache stellt sich viel einfacher: man lese מקונן = nisten. In dem Texte ist entweder ein Schreibfehler, oder es gehört zu den Eigentümlichkeiten des Kompilators des Midrasch ha-Gadol, der zum Beispiel מכתף statt מכתב schreibt (p. 122). Dieselbe Haggadah, von R. Ismaels Schule ausgehend (תני דבי ר' ישמעאל[2]) findet sich in Schir Rabbah II, 14, und es heisst dort richtig: Die Taube fand in dem Felsenspalt eine Schlange nistend (הנחש מקנן). Ähnliches auch in Exod. r. c. 21. In der alten Mech. (p. לד, ed. Weiss) steht ein anderer Ausdruck dafür: והיה נחש נושף בה die Schlange blies sie (die Taube) an; so auch Jalk. II, § 986. Obzwar ebenfalls passend, scheint das Nisten[3]) doch eher sachgemäss zu sein, da damit der Felsenspalt, als vermeintlicher Zufluchtsort, geschildert werden soll. מכונן כביצה in Genes. R. 37, 4, wofür im Jalk. Gen. § 62 מקונן, ist wohl anderer Art.

לקים (p. 109, 157): שבירו ולקימו של ישראל. In Mech. de R. Ismael steht weder an der ersten (Exod. 20, 10) noch an der zweiten Stelle (23, 12) das Wort לקים, auch im b.

---

[1]) Ebenfalls im Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft I, 283.

[2]) Dies verdient angemerkt zu werden, denn in der Mech. de R. Ismael fehlt diese Autorschaft.

[3]) קנן von wilden Tieren gebraucht: siehe meine Bemerkung im Jahrbuch ירושלים VI, 289.

Jebam. 48 b nicht, wo derselbe Schriftvers und dasselbe Thema behandelt wird. Dennoch aber ist das Wort aus der Traditionsliteratur gut bekannt, und zwar gewöhnlich in Verbindung mit שכיר, mit dem es an Form und Sinn nahe verwandt ist; zum Beispiel b. Schebuoth 46 b שכירו ולקימו מאי, doch auch ohne שכיר in b. Kethub. 54 a וחילופה בלקיט (wo es Raschi geradezu mit שכיר erklärt)[1]; j. Erub. VI, 23 c שמשו ולקימו. Aus letzterer Stelle geht besonders deutlich hervor, dass לקיט seinen Namen davon hat, dass er im Hause des Eingesessenen (בעל הבית) wohnt, er ist quasi aufgenommen in den Hausverband des Grundherrn. Es ist nun bedeutsam, dass im Midrasch ha-Gadol dieses schöne Wort an ursprünglicher Stelle aufbewahrt worden ist. Das Wort ist scharf zu trennen von לקומות, לקימה etc., wo es sich hauptsächlich um das bettelhafte Einsammeln von Ähren handelt, während unser לקיט einen Mann bedeutet, der zu dem Grundherrn in einem Rechtsverhältnis steht, dessen Klient ist. In aramäischer Färbung haben wir das Wort in Baba M. 110 a שכירי ולקימי, es darf also angenommen werden, dass sich in dem Ortsnamen כפר לקימיא[2]) dasselbe Wort birgt. Ein Dorf in der Nähe Jerusalems, von lauter Klienten bevölkert, wäre garnicht übel. In j. Taan. IV, 69 c und in Threni R. II, 2 ist das Wort ein klein wenig verderbt; lies: ללקימייא, die von Tur Simeon haben denen von [Kefar] Lekitaja jeden Freitag 300 Fass Brotplatten geliefert; die von Kefar Lekitaja waren also arm.

ע נ י (p. 89): יהודה איש כפר עני, während in Mech. de R. J. כפר עכו steht. Nun ist aber עכו, als Name der bekannten Stadt Acco, verdächtig, und עני scheint jedenfalls ursprünglicher zu sein. Dieses עני kommt also noch hinzu zu den Varianten, die bereits bei diesem Namen vorhanden sind[3]).

[1]) Aruchs Leseart לקוט in Form eines part. pass. Kal ist zu verwerfen.

[2]) Neubauer, Géogr. du Talmud, p. 115.

[3]) Neubauer, ib. p. 271; Kohut, Aruch IV, 300; Jastrow, Dict. 1078. Bei Buhl, Geographie des alten Palästina, ist nichts entsprechendes.

Eine vollere Form jenes Tannaitennamens finden wir in Mech. de R. S. ben J., ed. Hoffmann, p. 97: ר' שמעון בן יהודה איש כפר עיכום und ebenso ib. p. 109. Jedenfalls scheinen die Buchstaben ע und כ (respektive ג) in dem Ortsnamen gesichert zu sein, und die Identifizierung muss von da aus versucht werden.

קברנימ (p. 39): ר' נתן אומר יוסף בקברנימן של מלכים היה קבור, dann: הלך משה ועמד על קברנימן של מלכים. Hoffmann rekurriert hier auf die alte Erklärung von Sachs[1]), wonach der Labyrint gemeint wäre. In der Tat liegt die Emendation in לברנימ sehr nahe[2]). Aber vergegenwärtigen wir uns, wie dieses Wort entstanden ist. Nachdem von Begräbnis und Grab die Rede ist, modelte man an dem Worte solange herum, bis man ein hebräisches . . . קבר darin unterbrachte. Die nächste Station ist, dass man קבר und קבורה schrieb (T. Sota IV, 7, Tanch. Beschallach 2). Aber die alte Konstantinopler Ausgabe der Mech. hat deutlich קסימולין, in ed. Friedmann 109a קיסומולין, 24b קיסוסולין, und noch in Exod. R. 20, 19 steht wenigstens dem Sinne nach richtig סלטרין[3]). Dazu kommt noch Menachem ben Salomos Sechel Tob, ed. Buber, II, 170: ר' נתן אומר בקסימולין של מצרים היה קבור יוסף. Das stimmt auch insoferne mit der alten Mechiltha überein, dass es nicht של מלכים, sondern של מצרים heisst, was viel richtiger ist. Nun wird man freilich fragen, was es denn mit diesem Kapitol in Egypten für eine Bewandtnis habe? Wir kennen zum Glück diesen Sprachgebrauch auch aus christlichen Quellen. In der »Historia de Nativitate Mariae«[4]) c. 22 heisst es von einem Tempel (templum), in welches sich die »heilige« Familie flüchtet: quod Aegyptii ejusdem

[1]) Beiträge zur Sprach- und Altertumsforschung, Berlin 1852, I, 54.

[2]) Freilich bloss für das Auge, denn für die Aussprache würde man doch לבורינת erwarten, und auch das entspräche nicht, denn man würde לבורינתום gesagt haben.

[3]) Alles in Lehnwörter II, 559.

[4]) Bei Thilo, Codex Apocryphus Novi Testamenti, Lips. 1832, I, 398.

civitatis Capitolium vocabant. Ferner haben wir bei Tertullian (de Spectac. c. 12) folgende Worte: capitolium daemoniorum templum. Bei Cyprian (Epist. 58, 18) ist die ecclesia dem capitolium entgegengesetzt; Cf. Hieronymus (Adv. Lucif. c. 1)[1]). Es unterliegt also keinem Zweifel, dass das Wort *capitolium* aufgehört hat der Eigenname des betreffenden Hügels in Rom zu sein, vielmehr hat das römische Kapitol, als das Wahrzeichen des Heidentums, den heidnischen Tempeln im allgemeinen den Namen Kapitol verliehen. Dieser Sprachgebrauch ist speziell für Egypten bezeugt, wie in der Mechilta. Wenn der Aggadist von Königsgräbern in Egypten spricht, so denkt er höchst wahrscheinlich an Alexandrien, denn zu seinen Zeiten galt Alexandrien für die Hauptstadt Egyptens, und die Erkenntnis, dass es einmal anders war, ist nicht die Natur der Haggadisten. Demgemäss kann sogar der Punkt bezeichnet werden, an den der Haggadist wahrscheinlich denkt. Dieser Punkt ist heute durch die fälschlich sogenannte Pompejussäule bezeichnet, eine Säule[2]), die sich auf einem ausgedehnten Ruinenfeld erhebt, wo der Boden herrliche Katakomben in sich birgt, die 1900 aufgedeckt und zugänglich gemacht wurden[3]).

קמרין (p. 42, 45). Das entspricht, wie auch Hoffmann anmerkt, dem אקמורין der alten Mechiltha. Viermal erscheint dieses Wort in Mech. de R. J., zweimal in Mech. di R. S. ben J., einmal im Jalkut und einmal im Targum[4]); so zitiert auch Raschi zu Exod. 14, 5. Allein in Midrasch Haggada zu Exod. 14, 5 (I, 144 ed. Buber) steht סמרונין dafür, ein Beweis, dass man schon in alter Zeit das Wort nicht verstand. Diese Verlegenheit gegenüber dem Worte setzt sich in gewissem Sinne noch heute fort. Ich sehe mich daher ver-

[1]) Conrady in Theologische Studien und Kritiken 1904, 195.

[2]) Ich habe sie im Frühjahr 1905 gesehen.

[3]) Plan und Beschreibung in der englischen Ausgabe von Baedekers Egypt, 5. Aufl., Leipzig 1902, S. 12.

[4]) Lehnwörter II, 123.

anlasst, die Ableitung, die ich früher gegeben habe[1]), etwas besser zu begründen. Das Wort kommt nur in diesem Zusammenhange vor[2]), wo von einer Wanderung längs der Seeküste die Rede, also können die hier funktionierenden Beamten nur solche sein, die mit dem Seewesen zu tun haben. Als solche kommen die ἀκτωροί in Betracht, von ἀκτή Küste; das ist zwar ein poetisches Wort, nicht so aber ἀκτωρός = Küstenwächter, welches bei Hesych und im Wörterbuche Sophocles verzeichnet ist. Analog sind die Ἑλλησποντοφύλακες = Hellespontuswächter, von denen wenigstens soviel feststeht, dass sie eine Behörde waren[3]). Wir kennen den Beschluss der Athener, wonach die von Methonae aus Byzantium Weizen ausführen können, ohne dass es die Hellespontuswächter verhinderten. Für allgemein waren also diese Wächter da, um die Zu- und Ausfuhr zu überwachen.

Nirgends war die Bewachung von Flüssen und Küsten so nötig, als in Egypten[4]); war doch hier der ganze Reichtum des Landes, die Kornausfuhr, auf dem Spiele. In der Tat finden wir Flusswächter in Egypten schon in ptolemäischer Zeit[5]). Wir wissen sogar, dass die Juden dieses Amt innehatten, denn Josephus (C. Apion. II, 5) sagt von den Römern, sie hätten den Juden in Alexandria das von den Königen ihnen verliehene Vertrauen belassen, nämlich die Bewachung des Flusses. Waren doch die Alabarchen[6]) kaum

[1]) Ib. II, 123.

[2]) Auch dieser Umstand trägt zur Erkenntnis des Wortes bei, denn wenn es z. B. *actor* sein sollte, wie Levy will, warum begegnet es uns nicht auch anderswo?

[3]) Böckh, Die Staatshaushaltung der Athener, 2. Aufl., II, 752.

[4]) Auch im alten Assyrien gab es eine eigene hohe Behörde für das Kanalwesen; man nannte sie Tigin (ich entnehme das einem Aufsatze in der ungarischen Zeitschrift Ethnographia XVI, 143).

[5]) Papyrus CVI des British Museum, zitiert von Mahaffy, The Ptolemaic Empire p. 179 n. 2.

[6]) Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter J. Chr., III³, 90.

etwas anderes als die Oberzollpächter auf der arabischen Seite des Nil. Eine Inschrift nennt den Präfekten der alexandrinischen Flotte und der Flusswächterei (praefectus ... potamophylaciae, Corp. Inscr. Lat. II no. 1970)[1]). Heute besitzen wir eine Unmasse von Ostraka aus Egypten, die von der Pachtung des Flusszolles sprechen[2]). Wichtig ist eine Inschrift von Coptos, also von demjenigen Orte, von dem sich die grosse Strasse vom Nil zum Roten Meere wendet, und die Inschrift enthält einen Tarif, zusammengestellt auf Befehl eines römischen Kaisers, von den Abgaben, die die Zollwächter beim Transport von Waaren in die Stadt Coptos für die Alabarchie einheben können[3]). Noch aus dem Jahre 390 regelt ein römisches Gesetz die Navigationsverhältnisse der Juden und Samaritaner in Alexandrien[4]).

Man kann sich nun denken, was für gute Aufpasser die Regierung in diesen Zollwächtern besass. Längs des Roten Meeres übten sie ihr unfreundliches Amt aus, gerade dort, wo die Israeliten beim Auszuge aus Egypten einherzogen. Der Haggadist kannte die dortigen Verhältnisse sehr wohl, nur projiiziert er eine Institution, die wir nur aus ptolemäischer und römischer Zeit kennen, in die graue Vorzeit. Übrigens ist es höchst wahrscheinlich, dass diese Institution in irgend einer Form bereits im alten Reich bestanden hat, sie gehört ja zu den vitalen Aufgaben der Staatsregierung. Mit dem Worte אקטורין verrät jedoch der Haggadist, dass er römische Verhältnisse, das heisst die Verhältnisse seiner Zeit, vor Augen habe. Damit stellt sich die Haggada von den Flusswächtern oder Küstenaufpassern in eine Reihe

[1]) Schürer, ib. 88.

[2]) Wilcken, Griechische Ostraka aus Egypten, I, 273, 283 f. Liste der jüdischen Pächter ib. I, 523 f.

[3]) Siehe den kurzen Bericht in der Revue des Études Juives, XXXIV, 150.

[4]) Jewish Enc. s. v. Arcadius.

mit der Schilderung der Patriarchengräber in Hebron und des Capitols von Alexandrien, wie wir es erkannt haben. »Es wurde dem König von Egypten berichtet:« wer hat es ihm berichtet? fragt der Midrasch. תאקטורין שלו seine Flusswächter, lautet die Antwort. Nach anderen hatte er Diadochen[1]), das ist Posten aufgestellt, die es ihm sagten. Man sieht, das kommt auf eins hinaus. »Ein Weg, den die Israeliten in drei Tagen machten, machten die Aktoren (= Zollwächter) in einem und einem halben Tag«, heisst es ferner in der Mechiltha. Sehr wahre Schilderung, denn das schnelle Traben gehört ja zum Wesen solcher Aufpasser.

ק י ל י ן (p. 78) in dem Satze שראו קילין קילין של תולעים etc. Das Wort ist genau wie unser »Zelle«; also aus dem Manna kamen ganze Zellen von Würmern hervor[2]). Das gibt einen passenderen Sinn, als die Leseart im Jelamdenu und im Tanchuma Tezawwe 11 (קלנין und קלאנין), die ich als *colonia* erklären zu müssen glaubte[3]).

קלצמר (p. 144). Zu אם לא שלח ידו במלאכת רעהו (Exod. 22, 7) wird folgende halachische Bestimmung gegeben: Wenn er Geräte hervornimmt aus dem קלצמר, oder er führt das Tier hinaus und reitet darauf, ist er schuldig. Zu קלצמר bemerkt Hoffmann, das sei wie קלסתר und bedeute Korb, siehe M. Kelim XX, 1. Aber nur die Bedeutung »Korb« ist richtig, während das Wort selbst mit קרסטל = κάρταλος zusammengestellt werden muss (Lehnwörter II, 569). In Genes. XXIV, 53 haben wir dieselbe Situation: der Knecht nimmt hervor (הוציא wie im Midrasch) wohl aus einem Korb oder sonst woher silbernes und goldenes Zeug und Kleider. Was aber M. Kelim betrifft, so steht dort קלוסמור[4]), was sämtliche Erklärer als einen Korb erklären, das R. Ascher

---

[1]) דורכיות lies דודכיות διάδοχοι.

[2]) Vgl. Lehnwörter II, 529 קיל = κελλίον.

[3]) Ib. II, 546.

[4]) In Lehnwörter II, 569 nachzutragen.

mit מרסקל, R. Schimschon mit קרסתל zusammenstellt[1]). Dieses מרסקל scheint ein Futtersack gewesen zu sein, den man dem Tiere so umhing, dass es daraus fressen konnte. Vgl. b, Sabb. 53a תולין מרסקל לבהמה בשבת. Dies geht besonders hervor aus der Bestimmung לענין לא תחסום; so heisst es T. Baba M. VIII, 10: Wer die Frucht stampfen lässt[2]), übertritt das Verbot des לא תחסום nicht; aber des Scheines wegen bringt er einen Futtersack[3]) und hängt ihn den Tieren an den Mund.

תסקופין (p. 126): להרגו בערמה, זה שבא עליו בת'. Ein unmögliches Wort, das einfach in עקיפין zu ändern ist. Vgl. b. Baba K. 113a: אין באין עליו בעקיפין, wo Aruch erklärt[4]): בערטוטיות, also wie hier das Textwort בערמה. Weiter (p. 151) emendiert Hoffmann selbst das לא תעקוץ in לא תעקוף. Der Kompilator des Midrasch ha-Gadol oder dessen Kopist scheint das Wort nicht gekannt zu haben, wir aber müssen ihm nicht zustimmen.

---

[1]) R. Schimschon im Namen Hais führt קלסתר an, was eine falsche Leseart ist. Dies scheint die Quelle Hoffmanns zu sein.

[2]) המרכים. Vgl. b. Baba M. 89 b, wo מרכסות oppositum zu דשות. Den genannten Unterschied weiss ich nicht; auch H. Vogelstein, Landwirtschaft in Palästina zur Zeit der Mischnah, Berlin 1894, S. 66 spricht nicht davon.

[3]) קרסטלין, alte Editionen קרצטלין, also mit צ, wie hier in Midrasch ha-Gadol.

[4]) Aruch, ed. Kohut, VI, 249.

Zwei kabbalistische Traditionsketten des R. Eleasar aus Worms.

Von **Heinrich Gross.**

In den kabbalistischen Kommentaren des R. Eleasar aus Worms zu den Gebeten finden sich zwei Traditionsketten, eine kürzere, die ich mit Traditionskette I und eine längere, die ich mit Traditionskette II bezeichne. Die erstere in Cod. Günzburg 511 und Cod. Paris 772 enthält die Genealogien R. Eleasars aus Worms, R. Jehudas des Frommen und der Mainzer Gelehrtenfamilie ha-Cohen, sowie der Kalonymiden aus Lucca in Italien, die nach Mainz eingewandert sind. Sie ist zu wiederholtenmalen veröffentlicht worden (von Josef del Medigo im מצרף לחכמה und Neubauer, Revue des Études Juives XXIII, 230—37 und Israel. Letterbode X, 111—13) und wurde vielfach besprochen. (Rapoport, Bikkure ha-Ittim V, Biographie des R. Natan, Anm. 36—37 und des R. Eleasar Kalir, Anm. 19; Zunz, Literaturgeschichte der syn. Poesie S. 104 ff; Landshuth, Ammude ha-Aboda S. 257 und Graetz, Geschichte V, Note 12). Die zweite Traditionskette in Cod. Günzburg 614, die von der ersteren in einigen Punkten abweicht und bis zu Esra hinaufreicht, verdient, wenn sie auch wie die meisten kabbalistischen Traditionen geschichtlich wenig zuverlässig ist, doch in mancher Beziehung veröffentlicht zu werden. Ich teile sie nach ihrem Wortlaute vollständig mit und füge am Schlusse zu einzelnen Namen einige Bemerkungen hinzu:

זה הועתק במדינת[1]) ריגנשפורק בבית הר"ר יהודה[2]) בי"ר משה בן

[1]) Diese Bezeichnung wird oft von grossen jüdischen Gemeinden gebraucht, s. Gross, Gallia judaica, p. 224, vgl. Epstein, Monatsschrift 1897, p. 32.

[2]) Isaak ben Mose, Or Sarua, der eine Zeitlang in Regensburg

בנו של ר' אפרים אשר מצא בבית מדרשו של הריר אלעזר[1]) מוורמיישא הנקרא סוד שכל והיה כתוב בתוכו כל סדר טעמי תפילה וסודיהן וזה לשונו:

אשרי אשר ישים תבונת שכל בלבו ויכוין לבו בתפלה מאד מאד, ואל יוסיף ואל יחסר אות אחת על מטבע שטבעו לנו חכמים כי הכל יסדו במדה ובמשקל ובמניין תיבות, ויש מנין אותיות עם מנין תיבות, והמשנה על סדרן צריך ליתן הדין כי התפלה קדש קדשים היא, שהרי מאה ועשרים זקנים ומחם כמה נביאים תקנוה ומסרו סודיה וטעמיה זה לזה בעל פה תנא לתנא ואמורא לאמורא וגאון לגאון ורב לרב עד שהגיע לקרובי[2]) הר' יהודה חסיד אב בחכמה והוא קבל מאביו רבינו שמואל הנביא

---

gelebt hat, zitiert Or Sarua II, 14 מורי הריר [ ] בן משה. Der fehlende Buchstabe dürfte durch ein י das beim Kopieren leicht ausfällt, ersetzt werden, und das wäre die Abbreviatur unseres Jehuda. vgl. Welesz, Monatsschrift 1904, S. 140. Die Bezeichnung מורי bedeutet oft nicht Lehrer, sondern ist der Ausdruck der Verehrung eines geschätzten Gesetzeslehrers, mit dem der Verf. in persönlicher, gelehrter Beziehung stand. Isaak ben Mose zitiert auch II, 120 ר' משה בן רבינו אפרים. Dieser Mose, sicherlich der Sohn des berühmten R. Ephraim ben Isaak aus Regensburg (ca. 1160), ist vermutlich der Vater unseres Jehuda und in der Bezeichnung בן בנו entweder בן zu streichen, oder בן בנו auf unseren Jchuda, was freilich ungeschickt ist, zu beziehen.

[1]) R. Eleasar aus Worms besuchte seinen Hauptlehrer in der Kabbala, R. Jehuda den Frommen, in Regensburg im Jahre 1217, in dem derselbe gestorben ist, s. Cod. Paris 772 a: כך קיבלנו מרבינו יהודה חסיד וצ"ל אב החכמה באותה שנה שנפטר בה שנת תתקע"ז לפרט (s. Epstein, Monatsschrift 1895, p. 459).

[2]) R. Eleasar aus Worms bezeichnet seinen Lehrer Jehuda den Frommen, auf den er sich so oft beruft, sonst nicht als seinen Verwandten, aber er war doch mit demselben durch die Verschwägerung mit dessen Familie entfernt verwandt. Jehuda ben Samuel, der Fromme, der aus Speier nach Regensburg ausgewandert ist, hatte einen sehr gelehrten Bruder R. Abraham, der wohl in Speier geblieben ist (s. Epstein a. a. O. p. 452). Jehuda ben Kalonymos ben Meir, der Verfasser des talmudischen Lexikons, יחוסי תנאים ואמוראים, nennt beide Männer als Oheime seiner Mutter und ebenso einen Kalonymos ben Jehuda, der ein Vetter der beiden erwähnten Brüder war, seinen Oheim (s. Epstein a. a. O. p. 448—449). Nun bezeichnet auch R. Eleasar aus Worms sowohl den genannten Abraham ben Samuel aus Speier als auch einen Kalonymos ben Jehuda, vermutlich den oben genannten, als seinen Onkel (s. das., s. Gross, Magazin IX, p. 66 und Monats-

והקדוש[1]) והוא קבל מאביו רבינו קלונימוס[2]) הזקן והוא קבל מאביו רבינו יצחק והוא קבל מאביו רבינו אלעזר הגדול והוא קבל מאביו[3]) (?) רבינו יהודה הכהן שעשה ספר הדינין והוא[4]) קבל מרבינו שמעון הגדול והוא

schrift 1885, p. 557). Worin diese Verwandtschaft R. Eleasars bestand, weiss ich nicht.

[1]) Diese Bezeichnung ist hier wie auch sonst öfter ein Ehrentitel (s. Zunz, Literaturgeschichte 335, Gross, Gallia 337). Samuel ben Kalonymos heisst auch החסיד oder wie mehrere seiner Ahnen bloss חסיד (s. Traditionskette I, bei Gross, Magazin I, 108, Monatsschrift 1881, S. 564). Samuel war ein namhafter Gesetzeslehrer in Speier (s. Epstein a. a. O.).

[2]) Kalonymos der Alte, der aus Mainz stammte, ist 1126 in Speier, wo er sich niedergelassen hatte, gestorben (s. Wiener, Monatsschrift 1863, S. 165, Epstein a. a. O.). Vor seinem Tode hatte er seinen im Knabenalter stehenden Sohn Samuel dem R. Eleasar Chassan zur Erziehung anvertraut, der denselben später in die ihm von dem genannten Kalonymos überlieferte Mystik eingeweiht hat (Traditionskette I).

[3]) Dieses Wort, ein Korruptel, ist zu streichen. R. Eleasar der Grosse (Mitte des 11. Jahrhunderts) war beim Tode seines Vaters Isaak ben Josua ben Abun des Grossen noch ein kleiner Knabe und wurde von seinem Verwandten R. Simeon dem Grossen in Mainz, dem Sohne des R. Isaak, eines Bruders des genannten R. Josua ben Abun erzogen (Traditionskette I). Dass er das Lehrhaus des R. Gerschom ben Jehuda »der Leuchte des Exils« (ca. 950—1023) in Mainz besucht habe (das.), ist nicht unwahrscheinlich. R. Jehuda ha-Cohen aber, der Verfasser des »Rechtsbuches«, ein Schüler des R. Gerschom, neben diesem und R. Simeon dem Grossen als massgebende rabbinische Autorität genannt (Or Sarua II, 125 a, s. Zunz, Literaturgeschichte 611), mochte Eleasar dem Grossen einige Belehrung in der Mystik gegeben haben, von der doch hauptsächlich in unserer Traditionskette die Rede ist, aber sein eigentlicher Lehrer auf talmudischem Gebiete war er nicht. Das geht aus der schroffen Opposition hervor, die R. Eleasar ihm in einer rituellen Entscheidung einmal gemacht hat (Pardes, S. 49a). Aus dieser Kontroverse folgt auch, dass unser Eleasar auch in Mainz als angesehener Gesetzeslehrer gelebt hat. Von da mochte er später nach Worms ausgewandert sein, wo er zusammen mit R. Jakob ben Jakar, dem Hauptlehrer Raschis, geweilt, hat (Pardes 31 c, s. Michael, Or ha-Chajjim 205).

[4]) Dieses Wort ist wohl in וגם zu emendieren, das sich auf Eleasar den Grossen bezieht.

קבל מר' נחמיא והוא קבל מרב כהן צדק והוא קבל מרב נחומה והוא קבל
מרב עמרם אב בית דין והוא קבל מרב (?) בן רב יוסף הכהן והוא קבל
מרב צמח בן רב כהנאי והוא קבל מרב מבשר והוא קבל מרב כהנא והוא
קבל מרב צדק והוא קבל מרב שמואל והוא קבל מרב יהודאי גאון והוא
קבל מרב אחי גאון והוא קבל מרב קומאי גאון והוא קבל מרב חיי גאון
והוא קבל מרב אהרן גאון והוא קבל מרב יוסף בן רב יעקב גאון והוא קבל

welche als überlieferte Weisheit ihre Aussprüche oft durch die Berufung auf alte Autoritäten legitimiert, deren Geschichtlichkeit sie nicht prüft, oder die sie, wie wir es bei Mose Botarel finden, geradezu erdichtet, war froh, an die Persönlichkeit Ahrons anknüpfen zu können. Der Müllerssohn passte ihr nicht recht, und so verlieh sie seinem Vater, der vielleicht auch wirklich Samuel geheissen hat, die Würde eines Nassi. Sie hat ihn selbst zum »Vater aller Mysterien« (אבי כל הסודות, s. Cod. Paris 646, fol. 9, vgl. Revue a. a. O.) gemacht, in denen er bald im neunten, bald im zehnten Jahrhunderte der Lehrer hervorragender Männer war.

Unter diesen Mysterien versteht R. Eleasar aus Worms in den beiden Traditionsketten hauptsächlich die mystische Erklärung der Gebete. Von den Überlieferungen dieser Mystik ist in denselben die Rede. Daher sagt er in der Traditionskette II von den Amoraim Rab und Samuel, von denen doch allgemein aus dem Talmud bekannt ist, dass sie die Schüler des R. Jehuda ha-Nassi waren: לא נכתב ממי קבל ו. Die Ausdrücke קבל מן bezeichnen bei R. Eleasar aus Worms nicht immer die Beziehung des Schülers zum Lehrer im gewöhnlichen Sinne des Wortes, bei der dann in der Regel das höhere Alter des letzteren vorausgesetzt wird, sondern meistens nur die Belehrung über Mystik durch einen andern, der ja selbst im gleichen Alter stehen könnte. Nur so lässt sich die Traditionskette II einigermassen chronologisch rechtfertigen. Dieselbe zählt von Jehuda dem Frommen bis Esra ca. 270 Glieder, die zusammen, wenn bei denselben das Verhältnis von Schüler und Lehrer im gewöhnlichen Sinne genommen würde, mindestens drei Jahrtausende umfassen würden.

An chronologischen Sprüngen oder Anachronismen namentlich in bezug auf die gaonäische Zeit, fehlt es übrigens in unserer Traditionskette nicht. Es ist auch fraglich, ob alle Gelehrten dieser Zeit, die daselbst den Titel Gaon führten, auch wirklich Schuloberhäupter waren oder den Titel später bloss ehrenhalber erhielten. Diese Umstände erschweren die geschichtliche Verwertung unserer Traditionskette, die in zweifacher Beziehung von Interesse ist, insofern sie mehrere Gelehrte aus der gaonäischen Zeit nennt, welche sonst nicht bekannt sind, und insofern sie in bezug auf die Namen der bekannten Männer jener Zeit einige Varianten bietet.

מרב ישעיהו גאון והוא קבל מרב סעדיה גאון בר' יוסף והוא קבל מרב נתן
אלוף בריה דרב יהודאי גאון והוא קבל מאביו רב יהודאי גאון והוא קבל
מרב יום טוב כהנא בן מר רב יעקב גאון והוא קבל מרב דוד נשיאה והוא
קבל מרב יעקב נטרונאי גאון והוא קבל מרב שלום בן רב מישאל והוא
קבל מרב חילאי בן רב נטרונאי גאון והוא קבל מרב האיי גאון בריה דרב
נחשון והוא קבל מרב מלכא גאון והוא קבל מרב חיים אחיו של רב נחשון
גאון והוא קבל מרב צמח גאון והוא קבל מרב נחשון גאון בן מר רב צדוק
גאון והוא קבל מרב עמרם בן רב שישנא גאון והוא קבל מרב נטרונאי
גאון בן רב אחילאי גאון בן רב מרי והוא קבל מרב שלום בן מר רב בעז
והוא קבל מרב כהן צדק בן רב איסטמאי גאון והיא קבל מרב חילאי
בן מר רב חנניה גאון והוא קבל מרב צדוק בן מר רב ישי גאון
והוא קבל מרב יעקב הכהן בר מר רב מרדכי גאון ואחויה דמר רב
יוסמאי בן מר רב מרדכי והוא קבל מרב מחילאי בר מר רב מרי והוא
קבל מרב האיי בר מר רב דוד אב ב"ד והוא קבל מרב צמח גאון בן רב
פלטוי גאון והוא קבל מרב אבא בר מר אמי בן בנו של רב שמואל גאון
והוא קבל מרב מתתיה בריה דרב רבי והוא קבל מרב מנחם גאון בריה
דרב יוסף גאון בר רב חייא גאון והוא קבל מרב אחאי גאון בר מר דרב
מרי והוא קבל מרב פלטויא בן רב אביי גאון והוא קבל מרב יוסף בר מר
רב רבי והוא קבל מרב יצחק גאון והוא קבל מרב אבא גאון והוא קבל
מרב יוסף בן מר חייא והוא קבל מרב יצחק בר רב חייא והוא קבל מרב
יוסף והוא קבל מרב דניאל ומרב דוד בר יהודה גאון נשיאים. הם קבלו
מרב יוסף בן מר רב חייא אב ב"ד והוא קבל מרב אברהם בר מר רב שרירא
והוא קבל מרב שימי גאון והוא קבל מרב יוסף גאון חסיד וזקן מאד והוא
קבל מרב קומוי והוא קבל מרב יוסף בריה דמר רב אבא והוא קבל מרב
אסימאי גאון אחיו של רב אברהם גאון והוא קבל מרב כהנא גאין בן מר
רב חנניה גאון והוא קבל מרב יוסף בן רב שילא והוא קבל מרב ישעיה
הלוי בן רב אבא בלודאי והוא קבל ממר רב אשי והוא קבל מרב הונא
מסלוי והוא קבל מרב קיבוי הלוי בן מר רבה טן נהר קורא והוא קבל מרב
מרי הלוי בן מר רב משרשיא והוא קבל מרב אחונאר (?) כהנא בן מר רב
עינא בן רב הונא כהנא והוא קבל מרב ענן והוא קבל מרב יהודאי גאון
מאור עינים בן מר רב נחמן והוא קבל מרב אחא והוא קבל מרב מרי טן
נהר פקוד והוא קבל מרב שלמה בר חסדא ריש גלותא והוא קבל מרב
הונא דמחסייא והוא קבל טן אמימר בר שמואל בנו של מר רבה גאון והוא
קבל ממר בר רב שמואל והוא קבל מרב חנניא גאון בן מר אברהם גאון כהנא
והוא קבל מרב שימי גאון והוא קבל מרב אדא בן רב דודאי גאון והוא
קבל מרב זכאי בן מר רב אחונאי גאון והוא קבל מרב מלכא בן רב אחא

אחוהי דנטרונאי בר חביבאי נשיא והוא קבל מרב נחמיא בר מר רב משרשיא
גאון והוא קבל מרב אחא גאון והוא קבל מרב נטרוי כהנא בן מר רב אמונא
גאון והוא קבל מרב שמואל בן מר רב והוא קבל מרב יוסף גאון והוא קבל
מרב יהודה גאון והוא קבל מרב נפרונאי בן מר רב נחמיא והוא קבל מרב
אבוה והוא קבל מרב המא ממישן והוא קבל מרב מרי בן מר רב יוסף גאון
והוא קבל מרב הונא והוא קבל מרב ששנא והוא קבל מרב כיסאי מסורא
והוא קבל מרב חונאי גאון והוא קבל מרב רבה גאון והוא קבל מרב יצחק
גאון והוא קבל מרב חנא גאון בפומבדיתא והוא קבל מרב עונא מסורא והוא
קבל מרב יוסי גאון והוא קבל מרב תחינה (?) וממר זוטרא בן רב חנינא.
הם קבלו מר' אחא והוא קבל מרב הונא בן אומציא והוא קבל מרב שמואל
בר רב רבבתא מפומבדיתא והוא קבל מרב רחומאי והוא קבל מרפרם
מפומבדיתא והיא קבל מרב גביהה מבי כתיל והוא קבל מאבינא בריה דרב
הונא והוא קבל מרבה תוספאה והוא קבל מרב מוביומי הוא מר בר רב אשי
והוא קבל מרב נחמן בר רב הונא והוא קבל מרב אידי בר אבון והוא קבל
מרב יימר והוא קבל מהונא בר נתן והוא קבל מרב אשי גאון והוא קבל
מרב אחא בריה דרבא והוא קבל מרב כהנא והוא קבל מרפרם והוא
קבל מרב ספא בן אבון והוא קבל מרב דימי והוא קבל מרב זביד והוא
קבל מרב חמא מנהרדעא והוא קבל מרב נחמן בר יצחק והוא קבל מרב
יוסף מפומבדיתא והוא קבל מרבה בר רב הונא מסורא והוא קבל מרב הונא
בר חייא והוא קבל מאביי ורבא ורב יוסף והוא קבל מרבה והוא קבל מרב
יהודה והוא קבל מרב חגא והוא קבל מרב חסדא והוא קבל מרב הונא והוא
קבל מרב אמי והוא קבל מרב אחא בר חנינא והוא קבל מרב ספי והוא
קבל מרב הונא בר רב יהושוע והוא קבל מרב שלמיא והוא קבל מאבימי
והוא קבל מרב משרשיא והוא קבל מרב הילל והוא קבל מרב קטינא והוא
קבל מרב הונא והוא קבל מרב נחמיה והוא קבל מרב מרי והוא קבל מאמימר
והוא קבל מרבה בר רב הונא והוא קבל מר' חלקיה והוא קבל מרב אבא
והוא קבל מר' חגניה בן שלמיא והוא קבל מעולא והוא קבל מר' יצחק בר
יוסף והוא קבל מר' חלבו והוא קבל מר' ירמיה והוא קבל מר' חנינא והוא
קבל מרב בר גוריא והוא קבל מר' זעירא והוא קבל מר' כהנא והוא קבל
מר' יהורה והוא קבל מרבה בר חנה והוא קבל מר' חייא בר רבי אבא והוא
קבל מר' פרידא והוא קבל מר' יהושע בן לוי והוא קבל מר' יוחנן והוא
קבל מר' שילא והוא קבל מר' יוסף בר זמרא והוא קבל מר' אבוהו והוא
קבל מר' אלעזר בן פדת והוא קבל מר' אסי והוא קבל מר' אמי והוא
קבל מר' חנינא והוא קבל מר' אסי והוא קבל מר' שמעון בן לקיש והוא קבל
מר' יוחנן והוא קבל מרב ושמואל ורב ושמואל לא נכתב ממי קבלו, אך ר'
חדקיא קבל מר' בנאה והוא קבל מר' ינאי והוא קבל מר' אפס והוא קבל מר' לוי

בר סיסי והוא קבל מר' הושעיא והוא קבל מר' יונתן והוא קבל מר' יצחק בר קסרא והוא קבל מר' ישעיה וחזקיה ויהודה ור' חנינא בניו של ר' חייא והם קבלו מאביהם והוא קבל מר' שמעון בן יהוצדק והוא קבל מר' אסי והוא קבל מר' יאשיה אביו והוא קבל מר' סנחם בן יאיר והוא קבל מר' אלעזר בר' יוסי והוא קבל מר' ישמעאל בר' יוסי והוא קבל מר' יעקב קורשי והוא קבל מר' שמעון בן אלעזר והוא קבל מאביו והוא קבל מר' שמעון בן יוחי והוא קבל מר' נתן והוא קבל מרבן גמליאל והוא קבל מר' יהודה הנשיא והוא קבל מר' ראובן האיצטרובלי והוא קבל מר' חוצפית המתורגמן והוא קבל מר' שמעון בן זומא ושמעון בן זומא ושמעון בן עזאי קבלו מר' אלעזר בן שמוע והוא קבל מר' אלעזר בנו של ר' יוסי הגלילי והוא קבל מר' יוחנן הסנדלר והוא קבל מר' יוחנן והוא קבל מר' יהודה והוא קבל מר' מאיר והוא קבל מר' יהודה בן תימא והוא קבל מרב אלעזר בן חסמא והוא קבל מר' יוחנן בן גודגודא והוא קבל מר' ישמעאל והוא קבל מר' יוחנן בן ברוקה אביו והוא קבל מר' שמעון בן נגם והוא קבל מר' חנניה איש אונו והוא קבל מר' ישוע בן קרחה והוא קבל מר' עקיבא והוא קבל מר' אלעזר בן עזריה והוא קבל מר' שמעון והוא קבל מר' מרפון והוא קבל מר' יהודה בר אבא והוא קבל מר' חנינא בן חכינאי והוא קבל מר' אלעזר בן דמא והוא קבל מר' אלעזר בן פרמא והוא קבל משמואל הקטן והוא קבל מר' יוסי בן קיסמא והוא קבל מר' חנניה בן תרדיון והוא קבל מספוס בן יהודה והוא קבל מאבא שאול בן בטנית והוא קבל מר' חנינא בן דוסא והוא קבל מר' חנינא בן אנטיגנוס והוא קבל מר' אלעזר המודעי ומאבא שאול והוא קבל מר' ישמעאל בן אלישע כהן גדול והוא קבל מר' יהושע בן חנניה והוא קבל מר' אליעזר והוא קבל מר' יוחנן בן זכאי והוא קבל מר' צדוק ור' אלעזר בנו ור' צדוק קבלו מר' אלעזר בן יעקב והוא קבל ממנחם הלבלר ומרבן גמליאל הזקן והוא קבל מר' יוחנן הקורנית והוא קבל מבבא בן בטיא ומר' נחוניא בן הקנה והוא קבל מר' חנניה בן חזקיה בן גרון והוא קבל מר' יוחנן בן בג בג ומר' ספיים והוא קבל מר' יהודה בן בתירה והוא קבל מר' אבא בר כהנא ומשמאי והילל ור' מיישא ור' חנן ואדמון והם קבלו משמעיה ואבטליון והם קבלו מעקביה בן מהללאל ומשמעון בן שטח ומיהודה בן מבאי ומחוני המעגל והם קבלו מאליופני כהן גדול ומיוסי בן יועזר ומיוחנן ומיוסי בן יוהנן ומר' אלעזר בן חרסום ומאנטיגנוס והמה קבלו מעזרא הסופר ומחני וזכריה ומלאכי ומר' דוסא ומשמעון הצדיק והם קבלו מכמה זקנים ונביאים. על כן יזהר כל ירא השם שלא יוסיף ולא יגרע אפילו אות אחת על כל התפלה אשר ימדו חכמים הראשונים. יש"ע"ם עד הנה כתב ריינגשפורג.

Zu Wellesz' Isaak ben Mose Or Sarua.

Von **Hermann Vogelstein.**

Im 48. Jahrgang dieser Zeitschrift hat Wellesz die vor mehr als dreissig Jahren von Gross veröffentlichte Skizze über Isaak Or Sarua, die namentlich seit der Veröffentlichung des III. und IV. Teiles des OS. unzulänglich geworden war, durch eine dankenswerte Studie vielfach ergänzt. Aber Wellesz' Arbeit erschöpft den Stoff keineswegs; auch sie ist kaum mehr als eine Skizze und teilweise Sammlung des Materials, die dem künftigen Biographen IOSs seine Arbeit etwas erleichtert. Eine eingehende Monographie über IOS ist im höchsten Grade erwünscht. Er ist eine hochinteressante, literarhistorisch bedeutsame Persönlichkeit, und sein Werk ist eine Fundgrube für die Kulturgeschichte der Juden des Mittelalters in den christlichen Ländern. Denn wie nur wenige hat er aus eigener Anschauung die Verhältnisse in Frankreich, Deutschland, Böhmen und Ungarn zu beobachten Gelegenheit gehabt, und sein Werk zeigt auf jeder Seite, dass er mit offenen Augen beobachtet hat. Reichhaltig sind seine Beziehungen zu den rabbinischen Gelehrten seiner Zeit. Das alles ist bei Wellesz mehr angedeutet als ausgeführt. Die folgenden Notizen beruhen auf Sammlungen, die ich vor Jahren, als ich mit Studien über Zidkias שבלי הלקט beschäftigt war, angelegt habe. Ich habe damals den OS. nur flüchtig durchsehen können und habe seither nicht die Musse gefunden, ihm eingehendere Studien zu widmen.

Für die Lebensgeschichte IOSs haben wir nur wenige feste Daten. Sein Buch selbst gibt nur die Jahre 1240 und 1246 an; alles Weitere muss mittelbar erschlossen werden. Sein Geburtsjahr ist etwa 1190. Unbedingt zu spät setzt es Gross (Monatsschrift 20, S. 251) auf zirka 1200 an. Er

war der Schüler des 1217 verstorbenen Jehuda des Frommen in Regensburg. Vorher bereits hatte er aller Wahrscheinlichkeit nach in Prag seine Studien betrieben. Etwa 1216/17 treffen wir ihn in Frankreich[1]). Als נער קטן war er in Meissen (Ab. sar. § 203). Das Wort ist offenbar aber nicht »kleiner Knabe«, sondern etwa »Jüngling« zu übersetzen; denn ein »kleiner Knabe« fällt keine religionsgesetzlichen Entscheidungen. In Speyer und Worms dürfte er vermutlich bereits vor seinem Aufenthalt in Frankreich als Schüler Simchas ben Samuel und Eleasars von Worms gewesen sein. Ob und wann er in Bonn als Schüler Eliësers ben Joël ha-Levi war, ist zweifelhaft. In Würzburg war er jedenfalls nach seiner Rückkehr aus Frankreich, vielleicht anfangs als Schüler des genannten Gelehrten, später sicher als Lehrer (Mordechai Moed kat. 925) und Mitglied des Rabbinatskollegiums. Hier war Meïr von Rothenburg als Kind sein Schüler noch bei Lebzeiten Eliësers ben Joël, also nicht um das Jahr 1240, sondern vor 1235[2]). Ein weiteres Datum, das freilich zur Kenntnis von Isaaks Lebensgeschichte nichts Neues beibringt, ist seinem RGA. über die Judenverfolgung in Frankfurt 1241 zu entnehmen (OS. I. § 747. s. Wellesz

---

[1]) Gross 253; doch ist es zweifelhaft, ob dort an den Aufenthalt in Paris oder in Coucy zu denken ist. Das lateranische Konzil 1215 hat die Einführung des Judenzeichens angeordnet. Aus IOSs Worten geht nicht hervor, dass während seiner Anwesenheit in Frankreich dieser Beschluss dort erst durchgeführt wurde; vielmehr scheint er nur über eine bereits eingeführte Massregel zu berichten. Wellesz' Datierung 1215 (S. 143) ist daher unbedingt zu früh.

[2]) S. Gross 257 und Monatsschr. 34, S. 375. Back, R. Meïr ben Baruch aus Rothenburg S. 87 setzt Meïrs Geburt etwa in das Jahr 1215, seinen Aufenthalt in Würzburg als Isaaks Schüler etwa 1225; mit welchem Rechte, bleibe dahingestellt. Falsch ist es, wenn er angibt (S. 22), Meïr habe auch in Frankreich unter Isaaks Leitung studiert. Ein zweiter Aufenthalt IOSs in Frankreich ist mehr als unwahrscheinlich. Die Korruptel in der Amsterdamer Handschrift von Meïrs RGA. (ed. Bloch, Berlin p. 173) ist sicher nicht in בכרך טיירי, sondern vielleicht in ריינשבורג oder gar ווירצבורג zu emendieren.

447 Anm. 14). Er hat ein sehr hohes Alter erreicht (Meïr von Rothenburg RGA., ed. Cremona. Nr. 7, s. Gross S. 251) Ob er in Wien gestorben ist, wissen wir nicht. Zur Zeit, als Meïr von Rothenburg sein Gutachten an die Wiener Gelehrten richtete (ed. Prag Nr. 102), lebte JOS. zweifellos nicht mehr dort.

Zur Entstehung des OS. ist zu bemerken, dass Teil I zuletzt abgefasst ist (s. die Hinweise in Teil I auf Teil II—IV bei Wellesz 367); falsch ist daher die Bezeichnung von Teil III und IV als »auch zeitlich späterer Teile« (Wellesz 361). Man darf vielleicht vermuten, dass hierdurch der abweichende Charakter von Teil I und II einerseits und Teil III und IV andererseits zu erklären ist. Teil III und IV waren anscheinend bereits veröffentlicht, als IOS. an die Ausarbeitung der beiden ersten Teile ging. Den II. Teil hat er noch vollständig fertiggestellt, während die Schlussredaktion des I. Teiles erst nach seinem Tode stattfand. Dadurch erklärt es sich auch, dass »die zweite Abteilung fester gefügt ist als die erste«. (Wellesz S. 367).

So gewinnen wir aber ein wesentlich anderes Bild von der Entstehung des Werkes, als Wellesz es gibt. Die frühesten Teile sind erst gegen 1250 fertiggestellt worden. Wir haben hierfür das Datum 1246 in der Bearbeitung des I. Abschnittes des Traktates Aboda sara; die Beendigung der Arbeit zu diesem Traktat hat sicherlich noch längere Zeit in Anspruch genommen. Ob die anderen vier Traktate der Ordnung Nesikin damals bereits beendet waren, ist freilich eine offene Frage. Soweit ich sehe, ist in ihnen Eliëser ben Joël ha-Levi durchweg als verstorben genannt. Demzufolge hat die Ausarbeitung keinesfalls vor 1235 begonnen, wahrscheinlich jedoch erst etwas später. Wir erhalten sonach für die Bearbeitung des Werkes nicht die Zeit 1217—1246 (Wellesz 363), sondern etwa 1240 bis zu des Verfassers Tode, das ist vermutlich nach 1260 (s. o.). Aber der OS. war Isaaks Lebenswerk. Der Ausarbeitung,

die ihn Jahrzehnte lang in Anspruch nahm, — Wellesz verweist S. 362 auf die partielle Redaktion von Kapiteln des I. und II. Teiles — war die Sammlung und Sichtung des umfangreichen Materials voraufgegangen, die bis in seine Studienzeit hineinreicht. Mit Recht berichtigt Wellesz (S. 364) Zunzens Auffassung des קובץ; aber auch seine Erklärung, dass unter קובץ »das ganze Werk OS zu verstehen sei«, dürfte kaum zutreffend sein. Der קובץ ist eben die Materialiensammlung, die nach verschiedenen Rubriken (Collectaneen, Excerpte etc. s. Wellesz 366) geordnet war. In dieser Materialiensammlung waren dieselben Gelehrten bald als lebend, bald als verstorben bezeichnet, je nach dem Zeitpunkt der Niederschrift der betreffenden Notizen. Wellesz führt (S. 363) solche wechselnden Angaben lediglich aus dem I. Teil des OS. an. In den noch bei seinen Lebzeiten beendeten Teilen des Werkes hat IOS. anscheinend auch die Eulogien genau redigiert, während die Ungleichmässigkeit der Eulogien im ersten Teil ein weiterer Beweis dafür ist, dass die Schlussredaktion nicht vom Verfasser herrührt, sondern nach seinem Tode mit Hilfe seiner Materialiensammlung veranstaltet worden ist.

Erhalten wir sonach die Mitte des XIII. Jahrhunderts als die Zeit der Bearbeitung des OS., so wird Wellesz' Bemerkung über das Slaventum (S. 210) wesentlich gestützt durch einen Blick auf die allgemeinen geschichtlichen Verhältnisse. Damals stand Ottokar von Böhmen auf dem Gipfel seiner Macht; nach dem Aussterben der Babenberger hatte er Österreich an sich gerissen, Wien gehörte zu seinem Reiche, und auch nach Norden hatte er seine Macht ausgedehnt. Dass IOS. sein Werk für die in slavischen Ländern lebenden Juden geschrieben habe (Wellesz 710), ist jedoch durch nichts bewiesen.

Die Anführung der zitierten Autoren und die Sammlung aller Belegstellen aus dem OS. würde für die Literaturgeschichte und die Gelehrtengeschichte sehr wertvoll ge-

wesen sein. Leider ist diese Sammlung bei Wellesz ganz und gar nicht vollständig, wie vereinzelte Stichproben mir bereits ergeben haben.

Ebenso würde eine vollständige Zusammenstellung der im OS. erwähnten Bräuche und Sitten wertvolles Material für die Kulturgeschichte ergeben. Manches hat Berliner bereits benützt, einiges bringt Wellesz S. 452 ff; aber dies Wenige gibt keinen auch nur annähernden Begriff von der geradezu unerschöpflichen Reichhaltigkeit des OS. Wellesz beschränkt sich fast ausschliesslich auf die synagogalen Bräuche. Viel wichtiger würde die Zusammenstellung der anderweitigen Gebräuche sein; denn wir erfahren aus dem OS. sehr viel über Kleidung, Nahrung und Sitten der damaligen Juden. IOSs Mitteilungen sind umso wertvoller, weil er stets die Quellen angibt. Zu wünschen wäre eine systematische Zusammenstellung der im OS. erwähnten Bräuche und Lebensgewohnheiten.

Die Worterklärungen sind bei Wellesz (S. 710 f.) ebenfalls nicht vollständig zusammengestellt. Auch hier wäre eine systematische Ordnung, und zwar nach den Sprachen, denen sie entnommen sind, dringend erwünscht. Erwähnt sei, dass neben אריגיש (Wellesz 710) allerdings in einem Zitat הרינגיש vorkommt (Ab. sar § 195)[1]). Übrigens ist die Erklärung Hering an der von Wellesz angeführten Stelle sehr zweifelhaft.

Für künftige Arbeiten möchte ich den Wunsch nach einer besseren Methode der Zitierung aussprechen. Das Zitieren lediglich nach Seiten und Kolumnen macht namentlich in den beiden ersten Teilen das Aufsuchen der Stellen überaus mühsam. Praktischer ist daher das Zitieren nach den §§ der Halachoth und Pesakim, eventuell mit Angabe der Unterabschnitte, wobei gelegentlich nach Bedarf noch die Angabe der Seiten und Kolumnen hinzutreten sollte.

[1]) Die Stelle stammt von Samuel ben Meïr.

Wie IOS., so harren, um nur zwei mit ihm eng verknüpfte Männer zu nennen, Abigdor Cohen und Meïr von Rothenburg gründlicher Bearbeitung. Jakob Bambergers »literarhistorische Skizze« über Abigdor (Mainz 1900) ist ein völlig wertloses Geschreibsel. Von Backs R. Meïr von Rothenburg ist nur der erste, Meïrs Lebensgeschichte enthaltende Teil erschienen. Aber selbst dieser Teil genügt trotz einzelner Vorzüge in keiner Weise den berechtigten Anforderungen. Das Buch wimmelt von Fehlern, Ungenauigkeiten, Widersprüchen usw. Sehr freudig ist daher die von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums in Angriff genommene Herausgabe einer Germania Judaica zu begrüssen. Freilich kann ein solches Werk nur der literarhistorischen Seite der Aufgabe gerecht werden. Hoffentlich lässt die kulturhistorische Bearbeitung nicht gar zu lange auf sich warten.

Die slavischen Glossen bei Isaak ben Mose Or Sarua.

Von **Isaak Markon.**

Auf die slavischen Glossen in dem Sammelwerke des IOS. (= R. Isaak Or Sarua) hat bereits vor vierzig Jahren Zunz, als die ersten beiden Bände des Werkes in Szytomir im Jahre 1862 erschienen waren, in der »Hebräischen Bibliographie« (VIII, 3) aufmerksam gemacht. Ihre Anzahl veranschlagte er damals auf 25, ohne sich auf Einzelnheiten einzulassen. In demselben Jahre veröffentlichte dann A. Harkavy einen Artikel[1]) »Über die Sprache der Juden, die in Russland in alter Zeit lebten und über die slavischen Wörter, die man bei jüdischen Schriftstellern findet«. Er gab denselben Aufsatz 1867 in erweiterter Form in hebräischer Sprache unter dem Titel שפת הסלאווים והיהודים nochmals heraus[2]). Von den slavischen Wörtern, die man im Or Sarua findet, zählt er darin 29 auf, berücksichtigte dabei aber selbstverständlich nur die ersten beiden Bände des Werkes, die damals vorlagen. Jetzt hat nun J. Wellesz in dieser Monatsschrift[3]) (1904, p. 710—711) seiner Abhandlung über IOS. eine Erklärung der im Or Sarua vorkommenden slavischen, französischen und deutschen Wörter hinzugefügt. Jedoch kann seine Liste, obwohl ihm alle vier Bände des Or Sarua[4]) vorlagen, auf Vollständigkeit keinen Anspruch machen. Ja, nicht einmal alle bereits von Harkavy angeführten und erklärten Wörter (אושנ, גנוי, ילימו, מקוביצה, משיתקין, קוקליקו, מישקא) hat er aufgezählt. Andere leicht zu erklärende

[1]) Trudy Wostotschnego Otdelenija Imperatorskago Archeologitscheskago Obschtschestwa. St. Petersburg, 1865.

[2]) Wilna 1867.

[3]) 48. Jahrgang, Heft November-Dezember.

[4]) Der dritte Band erschien in Jerusalem 1887, der vierte Band ebenda 1890.

Wörter versieht er mit einem Fragezeichen, vermutlich nur darum, weil er der slavischen Sprache nicht ganz mächtig ist, vgl. רושקין, סיני, בנקי, גוביצי, אשקרובדא. Die erstaunliche Tatsache aber, dass er hinter verschiedenen Wörtern die bereits bei Harkavy eine erschöpfende und zweifelfreie Erklärung gefunden haben (z. B. שמים, פיוצי, פומימו, נונביצי) ein Fragezeichen setzt, lässt sich wohl nur daraus erklären, dass bei der endgültigen Abfassung seiner Liste Harkavys Buch ihm nicht zur Hand gewesen sein wird[1]).

Aus diesem Grunde habe ich, da ich ohnehin seit einigen Jahren damit beschäftigt bin, für die Geschichte der Juden in Russland und überhaupt in den slavischen Ländern Material zu sammeln und zu diesem Zweck auch die Glossen bei verschiedenen Autoren zu benützen noch einmal nachstehende alphabetisch geordnete Liste der slavischen Glossen des OS.[2]) zusammengetragen.

Der Vollständigkeit halber sind dabei auch die Wörter aus den ersten beiden Bänden des Or Sarua, die von Harkavy schon aufgeführt sind, berücksichtigt worden. Hinzugekommen sind die Wörter, die Harkavy übersehen hat, und bei einigen Vokabeln, die von Harkavy nicht erklärt sind, ist eine Erklärung versucht worden. Wünschenswert wäre es, wenn jetzt auch die französischen und deutschen Glossen des Or Sarua, die zu hunderten vorkommen, einen Bearbeiter und Erklärer fänden.

Sollten in der nachstehenden Liste Wörter übergangen sein, so wäre ich für jeden Hinweis und jede Ergänzung sehr dankbar.

---

[1]) Das Wort בליינא Walfisch = baleine ist übrigens keineswegs slavischen Ursprunges, wie Wellesz meint, vgl. L a n d a u, מרפא לשון, S. 283 (baleine =) ויש להתיר אותן דגים שקורין מרניש (Muraine) תוך דנ בליגא (nach Tossafot s. v. רוב דגים zu Bechoroth 7b). Der von Wellesz zitierte Artikel von Perles: »Altböhmische Glossen« ist im Jahrgang 1877 (nicht 1878) der Monatsschrift als Anhang II zu der Abhandlung: »Das Buch Arugath ha-Boscsem des Abraham ben Asriel« veröffentlicht.

[2]) Vgl. darüber m e i n e n Artikel im Sammelwerk der kaiserl. Akademie in St. Petersburg zum Slavistenkongress 1905.

1. אושג = oschg, oschag — Feuerherd.

OS. S. II, S. 152b: אשה לא תכנס לדיר העצים לימול מהן. Das Wort עץ לעשות אור לתנור שקורין בלשון כנען אושג. אושג bedeutet »Feuerherd« nur im russischen (очагъ = otschag), während das böhmische ožeh und polnische ozog, ozeg »Ofengabel«, Ofenkrücke bedeuten.

2. אישנפני = ischnapeni, isnapeni.

OS. III, S. 48a (Baba Mezia): ת"ר לא תעשו עול במשפט במדה במשקל ובמשורה (ב"מ דף ס"א ע"ב) . . . . . ובמשורה שלא ירתיח בלע"ז אישנפני (écume, écume) מדת הלח היא אשקומא. Dieses Wort אישנפני ischnapeni stammt her von der Wurzel פני[1]) peni, pena, jedoch ist uns die Form אישנפני nicht klar.

3. אשקרובדא = ischkrowda, iṣkrowda — Pfanne.

Böhm. skrawad. Slav. skowroda. Russ. сковорода (skoworoda).

OS. IV, S. 76a: „. . . . . וכלי ברזל שכופין על גבי הלחם לאפות שקורין אשקודרא (?) ובלשון כנען אשקרובדא".

4. ביילמו = bělmo — Staar im Auge.

B. belmo, P. bielmo, Russ. бѣльмо (beljmo).

OS. III, 71b (Baba Mezia): מאי הבריקה הבא תרגימו (ב"מ דף ע"ח ע"ב) נהוריתא. מיילא (maille) בלע"ז היוצאה בשחור העין ובלשון כנען ביילמו".

5. בילחא = bilha — Floh.

B. blecha, P. pchła, R. блоха (blocha).

1) OS. II, S. 15a: פרעוש מה שקורין בלשון כנען בילחא. ובלע"ז פוצא (puce) וכו' . . .".

2) OS. II, S. 15a: וכבר חיה מפרש הר' יוסף דאורלינוש זצ"ל: דכינה היינו שקורין בילחא ובלע"ז פוצא (puce) . . . . . והושיב לו ר"ת זצ"ל בדבר זה אסרת את המותר והתרת את האסור דע"כ כנים דקרא היינו אותם לבנים שקורין וי"ש[2]) ובלע"ז סדולא[3]) (pedule)".

---

[1]) Vgl. nachfolgendes פני.

[2]) Vgl. nachfolgend.

[3]) Im Or Sarua steht פרולא statt סרולא. Vgl. Prof. A. Berliner

6. במוילנא = bmwilna, bmwelna — Baumwolle.

B. bawlna, P. bawełna.

OS. II, S. 18a: אמאי סמכינן דעבדינן פתילות לשבת .... מצמר גפן שקורין קוטן (coton) ובלשוננו בלשון כנען במוילנא.

7. בנקי = bnki — Schröpfkopf, Schröpfglas.

B. baňka, P. bańka, R. банки (banki).

OS. IV, S. 41b: מתרפאין מהם ריפוי מעין (ע"ז דף כ"ז ע"א) ..... והאמר רב יהודה אפי' ריבדא דכוסילתא לא מיתסינן מינייהו פירש"י זצ"ל ריבדא דקוסילתא כלי אומן המקיז בכתים[2]) ובלשון כנען רושקי או בנק".

8. גוביצי = gubici — Schwämme.

B. hauba, huba, hubice (demin.). P. hubka, gubka, hupka. Slav. gubba. R. губа (guba).

1) OS. I, S. 232a: דהא כמהין וספריות שקורין בלשון כנען גובי'צי מחמיצים את החלב.

2) OS. IV, S. 49b: דהא כמהין וספריות שקורין בלשון כנען גובי'צי מחמיצין את החלב ושרו בפסח משום חמץ בפסח.

3) OS. IV, S. 51b: ובארץ נרבונא אוכלין גבינות הגוים מפני שמעמיד אותן בכמיחין שקורין בלשון כנען גובי'צי ולחלב טמא ליכא למיחש דלא קאי.

4) OS. IV, S. 75b: בשלמא לשמואל ספק העמידוה ..... בעור קיבת גבילה ספק העמידוה במילי אחריני שאין בהם איסורא כגון כמהין וספריות שקורין בלשון כנען גובי'צי כי לחומץ ושרף אין לחוש שאין דרכם בכך.

6. גלווטיצי = glwtici — Kopfkohl, Kohl, Krautsetzling.

B. hlawtice.

OS. IV, S. 53a: ויש ללמוד מדבריו ולחתיר קומפושט ..... של גוים כגון אותם גלווטיצי שידוע שאין נותנין בהם יין וחומץ כמו בזה המלכות שמכשלין אותן ומכיאין אותם בעגלות למכיר. Das Wort קומפושט kommt vom lateinischen composita (ital. com-

»Die altfranzösischen Ausdrücke im Pentateuch-Kommentar Raschis« (Krakau 1905), S. 18.

[1]) Vgl. nachfolgend רושקי = roschki.

[2]) Raschi fügt in Aboda sara S. 27a ריבדא מכת הכלי ובלעז פיינדרא hinzu. Vgl. M. Landau »Marpe Laschon« S. 246, 137—138, 239, 241, 96.

posta) und bezeichnet verschiedene Arten von eingemachten Früchten und eingemachtem Obst in gesalzenem, mariniertem, verzuckertem, gepresstem und ähnlichem Zustand. Die oben erwähnte Stelle des OS. wird auch im הגהה בראש סימן כ״א ד״ה פירשי שלקות angeführt, wo jedoch statt גלוסיצי das Wort גליוסייני steht. Deshalb erklärt M. Landau im Marpe Laschon (S. 253) קומפושט für dasselbe wie im Französischen »compote« und das Wort גליוסייני für »gelatine«. Unseres Erachtens passt das Wort גלוסיצי am besten an diese Stelle mit Rücksicht darauf, dass im böhmischen das Wort »Hlawtice« Kohlkraut bedeutet, was der Bedeutung des Wortes קומפושט entspricht. גליוסייני ist warscheinlich aus גלוסיצי verderbt.

10. גליזט = glzt, glezt — Schienbein.

P. golen. R. голень (golenj). Slav.-ekkles глѣзнь (gleznj).

1) OS. I, S. 185a: והמעגל צריך שיהיא גבוה עד שיכסה . . . . את אסתוירא מה שקורין בלשון כנען גליזט.

2) OS. I, S. 185a: והרגל קרוי למעלה עד אסתוירא היינו מה שקורין גליזט. Raschi übersetzt אסתוירא im französischen mit קבילא, קבילייא, קבילייא (cheville), welches Schienbein bedeutet. Die Glosse glzt, glezt ist demnach entweder das verunstaltete slav.-ekkles. gleznj, oder es hat im XIII Jahrhundert eine derartige Form in einer der slavischen Sprachen gegeben.

11. גנוי = gnoj — Eiter, Koth, Mist.

B. hnug (hnoy). P. gnoj. R. гной (gnoj).

OS. I, S. 121a: וצוה וגרדו בסכין בסנים וגרדו הרבה . . . . וחי׳ כתגרד כמו מוגלא מה שקורין בלשון כנען גנוי.

12. ויש — wesch, wisch — Laus.

B. weš. P. wesz. R. вошь (wosch).

1) OS. II, S. 15a: דשרי להרוג מאכולת דהיינו כינה . . . . . בשבת וזוקא כינה מה שקורין בלשון כנען ויש ובלעז פרולא[1] התרנו להרוג בשבת וכו׳. (pedule)

[1]) Im OS. II, S. 15a ist viermal פרולא für פרולא als Bezeichnung für כינה zu lesen.

2) OS. II, S. 15a: . . . . דאין דרכן להיות בסטרמומי בגדים אלא אות' שקורין ו י ש".

3) OS. II, S. 15a: ר"ש אמר אדם ריטה בחייו תולע במותו. ואיזה ריטה בחייו אלו כנים שבראש דהיינו ו י ש שאן דרכו של ב י ל ח[1] לחיות בראש".

4) OS. II, S. 15a: וכתיב בישעיה וסיפח ה' את קדקד בנות ציון ואמר בתוספתא אל תקרי ושפח אלא ושפח מלמד שהי' משפחו' של כנים יורד' מקדקד' עד רגליהם היינו מה שקורין ויש ובלע"ז סרולא (pedule)".

13. ויצץ[2].

14. זמונא = zpona — Spange, Vorstecknadel.

B. z á p o n a (záponka). P. z a p o n a (zaponka), Ekkles з а п о н а (zapona). Altruss. з а п о н ь (zaponj). Russ. з а п о н а, з а п о н к а (zapona, zaponka).

OS. II, S. 39a: . . . . . אם כן לפי זה אסור להוליך בשבת בת נפש שקורין בלשון כנען זמונא ובלשון אשכנז וורשפן[3] (Fürspan)«. Das biblische Wort בת נפש (Jesaias III, 20) wird bei Raschi im Bibel- und Talmudkommentar mit נושקא (nusca)[4]) erklärt. Im OS. ist das Wort בת נפש erklärt mit dem deutschen וורשפן (Fürspan) und dem slavischen זמונא (Zapona) erklärt, welche Wörter gleichbedeutend mit נושקא (nusca) = Spange, Vorstecknadel sind.

15. זקיבה = zkiba?

OS. II, S. 31a: . . . . . ומוב לעשות באבנט כמו שעושין לחגורות כעין בוקלא (boucle) בלע"ז ובלשון כנען זקיבה של ברזל או

[1]) Siehe oben S. 709.

[2]) Siehe nachfolgend קויטני.

[3]) Prof. A. Berliner »Aus dem Leben der deutschen Juden im Mittelalter« (Berlin 1900) Seite 67: »Der Frauenmantel wurde am Halssaume durch einen Fürspan oder Nuschke (nusca im Althochdeutschen) zusammengehalten. Es war dies eine Vorstecknadel, zuweilen auch ein grosser, verzierter Ring, hinter welchem eine Nadel befestigt war. Den heutigen Brochen gleich dienten solche Haftnadeln auch als Schmuckstück; häufig waren sie so eingerichtet, dass man sie vermittels eines kleinen aus Gold oder Silber gefertigten Schlüssels öffnete«.

[4]) Vgl. M. Landau »Marpe Laschon« S. 188—190.

מתכת". Das Wort זקיבה ist unklar. Dem französischen boucle entspricht im deutschen »Schnalle«. Vielleicht soll es an unserer Stelle statt זקיבה heissen זהיבה oder מגיבה, was Einbug bedeutet! B. záhyb. P. zgięb. R. загибъ (zagib).

16 יגודי = jgodi, jagodi — Beeren.

B. jahodi, P. jagodi. R. ягоды (jagody).

OS. I, S. 56a: ..... ואומר רבינו יצחק ב"ר שמואל זצ"ל האותן פירות שקורין יגודי בלשון כנען ובצרפת קורין פרישט שמברכין עליהן בפה"ע. (fraises)

17. יילימו = jjlito — Darm, Eingeweide.

B. gelito. P. jelito.

OS. I, S. 122b: ..... ההיא חילתא דאשתכח בה תרתי סני דיבי (חולין דף נ' ע"ב), פירש רבינו שלמה זצ"ל בודיל (fr. bodel) ובלשון כנען קורין לו יילימו. (ital. budello

18. כלדא = klda — Klotz, Stock, Block; ein ausgehöhlter Klotz, worin der Verbrecher mit den Füssen gesetzt wird.

B. kláda. P. kłoda. Ekkles. клада (klada). R. колода (koloda).

OS. IV, S. 38a: אין מוכרין להם לגוים זיין (ע"ז דף ט"ו ע"ב). פ' סיף ולא כלי זיין פי' בית יד לרומח ונדן לסיף. ואין משחיזין להם את הזיין, ולא סדן לשום בו רגלי איש ובלשון אשכנז אשתוק[1] (Stock) ובלשון כנען כלדא".

19. לדויינא = ldwijna — Lenden, Nieren; die obere Fläche der hintersten Teile des Schmerbauches über die Hüfte und dem Gefässe.

B. ledwina. P. ledzwie. Ekkles. лядвія. R. лядвея (ljadweja).

OS. I, S. 127a: ואותה גובה עצמו מכוסה במתנים שקורין לונבל"ש בלע"ז ובלשון כנען לדויינא (lombes, lonbles, lombles) שרוחבן מרחיב למטה מצלעות קמנות ומכסהו וכשהמבח מפריש נראה אותו הלב".

20. לוד = lod — Eis.

B. led. P. lód. R. лодъ (ljod).

[1]) Bei Raschi: »(Cippe) בלע"ז ציפי (Stock) ובלשון אשכנז שטוק«.

OS. II, S. 30 a: אין מסרקין את השלג ואת הכרד לפי שמתחלה היה עב ויבש והוי נולד צלול עד ידו אבל שמנונית שנקרש הלא תחילה הי' צלול ולא הוי נולד כשיחזור ויעשהו צלול. לא היא שהרי ברד שקורין גלצא (glace) בלע"ז ובלשון כנען לוד היה תחלה צלול ואח"כ נקרש.

21. לופטא = lopta — Schaufel, Schippe.

B. lopata. P. łopata. R. лопата (lopata).

OS. III (Baba Mezia), S. 92 b: lt. pala) וזבילא פי' פאלא ובלשון כנען לופטא (fr. pelle

22. (לוקים[1] = loket — Ellbogen.

B. loket. P. łokieć. Ekkles. лакоть (lakotj). R. локоть (lokotj).

1) OS. I, S. 155 b: וכבר היו בני אדם שהיו רוצים לומר שמניחין תפלין בקנה שלמעלה מן היד שלפני העצל שקורין קושרא[2])? בלע"ז ובלשון כנען לוקי"ט.

2) Os. I, S. 155 b—156 a: הלכך אין להניח אלא בזרוע שהוא למעלה מן העצול שקורין קושרא בלע"ז ובלשון כנען לוקי"ט.

3) OS. I, 156 a: ומקום חבור הקנה עם הזרוע הוא המרסך שהוא עציל הנקרא קושהא בלע"ז ובלשון כנען לוקי"ט.

4) OS. I, S. 156 a: וראי' לדבר שהעצול נקרא לוקי"ט דקתני במס' סופרים גבי ס"ת לא יתננו ע"ג ארכובותיו ויתן אציליו עליו וזהו מה שקורין לוקי"ט שכן דרך בל בני אדם לישען בו.

23. ליפא = lipa, lepa — Klee, Kleber, Leim, Vogelleim.

B. lep. P. lep.

OS. II, 121 a: שופר שנסדק ודבקו (ראש השנה דף כ"ז ע"א) בדבק שקורין גליד (glu, gluten) ובלשון כנען ליפא קסול.

24. מומובוז = motowoz — Spagat; ein zusammengedrehter grober Faden; Schnürchen, Strickchen.

B. motowúz (motuz), motowauz. P. motowąc. R. мотовязь (motowjazj).

OS. II, S. 37 b: אינו יוצא בסובר משום דסני ליהולחת"ז במיתנא (שבת דף נ"א ע"ב) פי' אבל קטן שקורין בלשון כנען מומובוד

25. מושיקא = motika — Haue, Reuthaue, Reuthacke, Karst.

---

[1]) Vgl. nachfolgend פרוחא.

[2]) Fr. קודא pl. קודיש (coude, coudes) Ellbogen.

B. motyka. P. motyka. R. мотыка (motyka).

OS. III, S. 92 b (Baba Mezia): ואמר רב יוסף מרא פי' פישיור[1]) (pioche) ובלשון כנען מוטיקא".

26. מימלא = mitla, metla — Besen, Kehrbesen.

B. metla. P. miotła. R. метла (metla).

OS. IV, S. 65 b: . . . הזפיזהם העשלים כמין דלת ונותנן על התפוח והלולבין מטאטיתא מימלא בלשון כנען שמכבדין בה את הענבים המפוזרים לאוסמן".

27. מישקא = mischka — Armhöhle. Das Wort מישקא bedeutet auch «Armhöhle«, nur im russischen (мышка = myschka), während das böhmische myška und polnische myszka nur »Muskel«, »Maus« bedeuten.

1) OS. I, S. 156 b: וכן המנהג להניח תפלה של יד בזרוע בקבורת מה שקורין מישק א".

2) OS. I, S. 155 a: . . . . אא"כ יניחם בזרוע במקום שקורין בלשון כנען מישק א".

28. מקוביצה = mkowiza - Mohnkopf.

B. makowice. P. makowica. R. маковица (makowiza).

OS. I, S. 65 b: מקוביצה בלשון פרגין פירש בערוך[2]) כנען וערבי כשכש[3]) [خشخاش]. יהוא ענין רמון אבל לא עגול כמוהו ומלא זרע כחרדל וכשמנענע קורא קיש קיש וכשינקב יוצא הכל מן הנקב והוא מתוק. ועושין ממנו שמן כמו שומשמין. והשומשמין בלשון כנען פי'[4]) בלשון ישמעאל סמסם (سمسم) ובלע"ז סימסמי (sésame)«.

29. (משיתקין[5]) = mschitkin?

30. נוגביצי = nogwici — Strumpfhose, Beinkleider, Filzschuh, Socken, Strümpfe.

---

[1]) Dieses Wort wird bei Raschi in verschiedener Schreibweise angeführt: פישווירא, פושייר, פושווייר, פושיר, פשור, פישור, פשוייר.

[2]) Im Aruch wird hier zugefügt: (lat. und ital. papaver) ובלע"ז פפאוורו.

[3]) Vgl. A. Harkavy היהודים ושפת המלאווים S. 43—45 und 55.

[4]) Vgl. Berliners Raschiausgabe, S. 368. Kohuts ערוך השלם V, S. 410.

[5]) Vgl. nachfolgend קוקליקי.

B. nohawice. P. nogawica (nogawka) Bosn. nogawica. Dalm. nogawice.

OS. II, 127a: ..... ומסיים עלה בירוש' פ"ק דתענית א"ר חסדאי מ"ד אין יוצאין באנפוליא של עור ומ"ד יוצאין באנפלייא של בגד. ותו אמרי' בירושלמי דשמעת'ין ודס"ק דתענית ר' יצחק בר נחמן סלק לגביה ריב"ל בלילי צומא רבא נפיק לגביה לביש סולייסא בלילי תעניתא הילכך מותר לצאת ביום הכפורים באנפלייא של בגד[1]) נונביצי בלשון כנען.

31. סרובדקא = srowdka — Molken.

B. syrowátka. P. syrowatka. Ekkles. сыроватка (syrowatka). R. сыворотка, сыровотка (syworotka, syrowotka).

OS. IV, S. 71b: ..... מי חלב סרובדקא בלשון כנען

32. פילט = pilt — Floss.

B. plť. P. płyt. R. плотъ (plot).

OS. I, S. 27b: היה יושב בספינה או באסדא . . . . באסרא (cippe, cippus) בלע"ז כמו ותשם בסד רגלי בית הסהר שקורין ציץ לישנא אהרינא עצים הקשורים זה אצל זה הרבה יחד ובלשון המקרא קורא אותו רפסודות[1]). ובלשון אשכנז וולום (Floss) ובלשון כנען פילט.

33. פדוחא = pducha, paducha — Busen, Achselhöhle.

B. pazucha. P. pazucha. Ekkles. пазоуха (pazoucha). R. пазуха (pazucha).

1) OS. I, S. 156a: ..... וחא דכת' בירמי' שים נא בלווי המחבים תחת אצילי ידיך היינו תחת קושרא[2]) לוקיט ולא בית השחי שקורין בלע"ז איישילש (aiselles) ובלשון כנען פדוחא.

2) OS. I, S. 156a: ופי' רשבים זצ"ל התם אצילי איישילש דהיינו פדוחא והתם הוא ניחא צפי לפרש כך משום שאז הוא נוח להניח ראשו בין ברכיו ושמא הואיל והתינוק מקוסל אפילו תאמר אצילי היינו קושרא[2]) לוקיט גמי נוח לו להניח ראשו בין ברביו ונפרש דלא כרשב"ם א"נ שמא אציל באלף הוא איישילש (aiselles) פדוחא ואציל

[1]) Raschi fügt in Jebamoth S. 101a קלצורן בלע"ז hinzu. Vgl. Raschi in Sabbath, S. 120a und S. 10a. im Jebamoth S. 102b: מוקי קלשונ"ש קשים הם וכן בלשון ערבי קורין למנעלים אלמו"ק. Raschi in Sabbath S. 120a: אנפיליאת קלצנוש של צמר. Vgl. Tosafoth in Sabbath 10a: רמי מוזמקי . . . . . נותן אמפילאות חשובין ברגליו ובלע"ז קאלצנור"ם.

[2]) Raschi fügt in Berachoth S. 28b hinzu: ובלע"ז רדייל (radeau).

[3]) Vgl. oben לוקיט.

בעין הוא קושרא לוקיט ואמר בפ"ב דזבחים מאי לא יחגרו ביזע אמר אביי לא יחגרו במקום שמזיעין כדתניא כשהן חוגרין אין חוגרין למטה מטתניהם ולא למעלה מאציליהן אלא כנגד אצילי ידיהם דהיינו כנגד מה שקורין קושרא לוקיט ששם דרכן של בי"א לחגור דאי איישיליש (aiselles) סדוחא. Vielleicht soll es statt אין לך מקום שמזיע יותר ממנו heissen פזוהא, was allen slavischen Sprachen gemeinsam ist.

34. פטא = pta — Ferse, Hacke.

B. p a t a. P. p i ę t a. R. п я т а (p j a t a).

OS. I, S. 185 a: (Sole) והמנעל שאין לו עקב שולא . . . . . בלעז ובלשון כנען פטא אלא כנגד הוסי אצבעות רגליו יש עור מעט שהוא נסמך ומהלך בו פסול.

35. פוטיץ = putec — Scheitel.

B. p o u t e c.

1) OS. II, S. 33 a: ובערך פקם פי' פוקסת מחלקת . . . . . שערה לכאן ולכאן כמדומה בעיני דהיינו מה שקורין בלשון כנען פוטץ . . . . . הלכך צריכה אשה ליזהר . . . . . ונם שלא תתקן שערותיה אפי' בידיה ולא תחלקם לעשות פוטיץ.

2) OS. II, S. 40 a: תואיל ואשה חולקת בה שערה פי' . . . . . חולקת לכאן ולכאן באמצע ראשה נמי שקורין בלשון כנען פוטיץ . . . . למדנו מיכן דאסור לנשים לחלוק שערותיהם בשבת ולעשות פוטיץ.

36. פולו קברטי = pulo (polo) quarti — halb Quart.

B. p ů l k w a r t a (q u a r t a). P. p ó ł (p u ł) k w a r t a. R. п о л о к в а р т ы (p o l o q u a r t).

OS. II, S. 149 b: חלוקה בשר מן השבח ביוט לא יזכיר לו דמים כלום אלא אומר לו תן לי חציה או שלישה או רביעה. ואם אינו רוצה אלא בדינר או בשנים אומר לו תן לי חצי רביע דהיינו פולו קברטי או צמוירט[1]) או חצי צמוירט ולא ישקול אלא יחתוך כך בשוה ויתן לו.

37. (פומיטלו[2] = pometlo — Besen, Kehrbesen.

B. p o m e t l o. P. p o m i o t ł o. R. п о м е л о (p o m e l o).

Das Wort (pometlo) פומיטלו bedeutet »Besen«, »Kehrbesen« nur im böhmischen, während das polnische p o m i o t ł o und russische п о м е л о (p o m e l o) bedeuten »Ofenbesen«, »Ofenwisch«.

---

[1]) Vgl. nachfolgend צמוירט.

[2]) Im Or Sarua verunstaltet פומיטלן.

OS. II, S. 234a: א"ר מסא נסרצו דדמיא כי חופיא (סוכה דף ל"ב ע"א) אשקובא (fr. escoupe, ital. scopa, span. escoba) שמכבדין בה את הבית ובלשון כנען פומיטלו ועושין אותה מעלין של לולב התלושין מן הישדרה ואוגרין מהן הרבה יחד".

38. פיצי = pijavici — Egel, Blutegel.

B. pigawice (pihawice). P. piawki (pijawki). Ekkles. und Russ. піявицы (pijawicy).

OS. II, S. 37a: דלא למציזה ואלי (שבת דף נ"ד ע"א). פירש"י שלא ינקוה עלוקות שקורין שנשואש (sangsues) וזהו מה שקורין בלשון כנען פיוצ".

39. פיני = peni — Schaum.

B. pěna. P. piana. R. пѣна (pjena).

OS. IV, S. 64b: ..... ההיא רביתא פי' תינוקת גויה דאישתכח דהוה קיימ' ביני דני דהוות נקימא אופיא בידה פי' פיני בלשון כנען ..... ואע"ג דליכא תו שאין שם אופיא מה שקורין פיני".

40. (צטוירט[1] = ctwert — das Viertel.

B. čtwrt. P. czwarcizna. R. четверть (tschetwertj).

41. צריף = cerip, cerep —

1) OS. II, S. 16a: ת"ר נר שע"ג טבלא מנער את הטבלא והיא נופלת ואם כבתה כבתה (שבת דף ק"כ ע"ב) ומוקי לה דוקא בשכח אבל במניח נעשה בסים לדבר האסור פירש"י נר קרושיל (ital. crogiado,) והוא מה שאנו קורין בלשון כנען (span. crisol, franz. creusel. צריף".

2) OS. II, S. 152a: אין פוחתין את הנר (ביצה דף ל"ב ע"א) ליטול אחד מן הכצים של יוצר ולתחוב אגרופו לתוכו לחקיק נר מפני שהוא עושה כלי נר קרוי קרושיל[2]) ובלשון כנען צריף". Das Wort צריף ist unklar. Das russische tscherep bedeutet »Scherbe«.

42. קוימני ויצץ = kwitni wizz (kwetni wezz).

OS. II, S. 18b: ..... ואני הכרתי יהודי אחד מוורמש והיו קורין אותו ר' בונים והי' זקן וקובר מתים ושמעתו אל נכון ואל האמת שפ"א השכים לבית הכנסת וראה אותו אחד יושב לפני בית הכנסת ובראשו כתר של עשבים שקורין צפ"ל (?) ובלשון כנען קוימני ויצץ

[1]) Vgl. oben פולו קברטי.

[2]) Raschi in Bezah S. 22a: שרנ"א נר של חרס קרויאל בלע"ז.

וכו׳. Das Wort kwitni (kwetni) heisst im Böhmischen k w ě t n y, im Polnischen k w i e t n y, k w i a t n y und bedeutet blumig, blumenreich.

Was das Wort w i z z (wezz) betrifft, so ist es m. E. verderbt aus winz (wenz), das heisst Kranz. B. w ě n e c. P. w i e n i e c. R. вѣнецъ (wjenec).

43. קונביצי קוביצי = konbici (kobici). קונפיצי קופיצי = konpici (kopici).

1) OS. IV, S. 47 a: והשתא בין לפירש״י זצ״ל בין לפר׳ת זצ״ל היינו מעמא דנודות משום דזפת בלע בחד זימנא. מעתה יש לאסור אותם יושטיש וקנ״ש. ובלשון כנען קונפיצי וקונביצי דקנינו מן הגוים אפי׳ חדשים היכא שהם מאפסין׳.

2) OS. IV, S. 47a: . . . . . לפי זה יושטש וקנש ובלשון כנען קונפיצי וקונביצי כולהו מותרין דהא חזינן דלאו מכניסו לקיום גינהו שאין מכניסין בהן יין להתקיים׳.

OS. IV, S. 47 a: . . . . . ושוב חזר בו ר׳ת זצ״ל ופי׳ דיושטש וקנש ובלשון כנען קוביצי וקונפיצי שלנו מזופפין מותרין׳.

4) OS. IV, S. 47 a; אבל ביושטש וקנש ובלשון כנען קופיצי וקונביצי דליכא האי טעמ׳ שפיר דמי אפי׳ זפותין דזפת כי האי גינא לא בלע׳.

5) OS. IV, S. 47 a: וכלי גת דוקא בעי ניגוב דחמירי מפי משום שפיר יין דידהו אבל שאר כלים כגון כנש ויושטש ובלשון כנען קופיצי וקונביצי ודכוותי׳ אפילו זפותין סגי בהדחה׳.

6) OS. IV, 47b: מיהו לחתחילה אין להתיר יושטש וקנש ובלשון כנען קופיצי וקונביצי על ידי הדחה כשהן זפופות דפעמים שנפל הזפת בבקומה ונסדק ונכנם שם יין וכו׳.

In den oben erwähnten sechs Sätzen sind diese Wörter als Bezeichnung hölzerner Weingefässe angeführt. In jedem Falle werden auch die französischen Bezeichnungen dieser Gefässe יושטש וקנש (j a t t e s und c h a n n é s) beigefügt und alsdann: קופיצי oder קונפיצי וקונביצי ובלשון כנען קוביצי. Vielleicht sind diese Wörter identisch mit wend. k u p a, k u p i z a, karint. k u p c e, k u p i c a, bosn. k u p p i c a, dalm. k u p p i c a.

44. קופימו = kopito — Huf, Klaue, Schuhmacherleisten, Modell, Schlag, Muster.

B. kopyto. P. ?

OS. II, S. 31 b: ..... פי' אימום (שבת דף קמ"א ע"ז) הוא דפום של מנעה מה שקורין בלשון כנען קופימו'.

45. קוקליקי = kokliki — ein längliches Brot; ein Wecken.

P. kukiełka.

OS. I, S. 51 a: ..... פירש"י פת הבאה בכסנין (ברכות דף מ"א ע"ב) לאחר אכילה ובהמ"ז היו רגילין להביא כסנין והן קלויות לפ, שחן יפין ללב כדאמרי' בעלמא (עירובין כ"ט ע"ב) הני כיסנא מעלו לליבא ומביאין פת עשויה בתבלין כגון אבליאש (oublees) שנו ....., ... ע"כ רש"י. למדנו מכאן דכל היכא שמביאין לאחר ברהמ"ז פת המתובלת בתבלין כגון מה שקורין בלשון כנען קוקליקי או מה שקורין בלשון כנען משיתקין'.

Möglicherweise hat קוקליקי einen Zusammenhang mit dem polnischen kukiełka; und משיתקין vielleicht mit dem böhmischen myška und polnischen myszka — eine Art Backwerk in Form von Mäuslein.

46. קנופי = knopi.

B. ? P. ?

OS. I, S. 75 a: ..... קנבוס דהיינו מה שקורין אנפא (Hanf) בלשון אשכנז ובלשון כנען קנופי'.

47. קרבושקא = krboschka — eine Larve, eine Maske.

B. kraboška.

OS. II, S. 42 ai רבה בר"ה משמי דעולא אמר פרמי (שבת דף ס' ע"ב) פירש"י טלמיישא (talamasca) הנקשרת על הפרצוץ להבעית את הבנים קטנים והיינו מה שאנו קורין קרבושקא'.

48. קרוכי = krochi, krechi — ? eine Art Beeren.

OS. II, S. 26 a: ושאר פירות כגון הנך דתני בברייתא (שבת דף קמ"ד ע"ב) פגעין כרישין פי' קרוכי בלשון כנען'.

49. (רושקי[1] = roschki —

Russ. рожки (rosschki).

---

[1]) Vgl. oben בנקי.

50. שטולצי = schtolci — ein hölzerner Fuss, Stelze Krücke.

B. — P. s t o l c e.

1) OS. II, S. 42 a: הר' יוסף ב"ר משה זצ"ל מפרש בענין אחר הקיטע בקב שלו (שבת דף ס"ה ע"ב) נקטעו שתי רגליו ועושה שתי סמוכות של עץ מה שקורין ש ט ו ל צ י ובלע"ז אינקש (échasses) ונותן שם ארכובותיו וקושר הסמוכות ליריכין.

2) OS. II, S. 42 a: ..... (שבת דף ס' ע"ב) מאי לוקטמין רב פפא אמר קישורי פירש"י זצ"ל אשקינא[1] (échasses) שמהלכים בהם במקום טיט והיינו מה ש א נ ו ק ו ר י ן ש ט ו ל צ".

51. שטיט = schtit — Bürste.

OS. I, S. 77 a: ואם אין רוב קנבוס אסור לטרוף עמהם צמר הלכך אותה שקורין ב ל ש ו ן כ נ ע ן ש ט י ט ובלשון אשכנז פרשט (Bürste) שסורקין בה פשתן כל שעה כשירצו לסרוק בה קנבוס להפור בו בגד צמר צריכין לנקותה מפשתן הנשאר בין אותן השערות שלא יתעאבו בקנבוס.

[1]) In Raschi und Tossafoth (Sabbath, S. 66 b) אשקצש.

der Mathematik 1758—69 (4 Bände)? K. war seit 1756 Professor in Göttingen.

Über die Schriften Rafaels wäre noch die Untersuchung eines Fachmannes zu wünschen, nachdem die Bibliographie erschöpft sein wird.

Die Astronomie חכמת התכונה, ms. Bodl. (Mich. 301, Neub. 2063)[1]) in 43 §§, gibt zuletzt die Tekufa des Jahres 5487 (1726) an, scheint also in diesem Jahre angelegt. Über das Verhältnis dieses Buches zu dem grösseren gedruckten ist nichts bekannt, ebenso über dessen Verhältnis zu den Tabellen.

לוחות העבור, 2 Teile, in Leyden und Hannover 1756 und תקי"ז (Benjacob S. 258 n. 120) in 4°, und hinter יראת שמים von Meir Fürth, Dessau 1820 (mit besonderem Titelblatt a. 581) gedruckt.

Der 1. Teil (36 Seiten) bietet, nach dem Titel, etwas ganz Neues דבר חדש אשר לא היה לעלמים, den Nachweis über 7 Zeiten: 1. רגע מולד האמצעי, 2. הנכון, — — 3. האמתי, — — 4. ניגוד (Opposition) — 5. אמתי, תקופה האמתית, 6. — לקוי — 7. השמש, — — חירח.

Auf der Rückseite des Titels (S. 2) bemerkt der Verfasser, dass er sich um die Korrektheit seines Buches sehr bemüht, daher jedes Exemplar durch seinen *geschriebenen* Namen von etwaigem Nachdruck unterschieden habe; in der Tat hat das mir vorliegende Exemplar die handschriftliche Unterschrift רפאל הלוי. — S. 3 enthält den Schlüssel zu den 8 Tafeln. T. I—III betreffen Zyklus, Jahre, Monate; die 6 senkrechten Reihen heissen 1. מולדות, 2. תיקונים, 3. יתרונות, 4. מסלול השמש, 5. מסלול הירח, 6. מסלול הרוחב. Neben und hinter den III Tafeln finden sich nach Tagen, Stunden und Teilen (1080): IV. מסלול השמש, V. הרוחב —, VI. מנת השמש, VII. הירח —, VIII. המדינה —. S. 9 ff. enthalten allgemeine Anweisungen zum Gebrauch der

[1]) Ungenau im Auktionskatalog van Biema, S. 69, n. 1186.

1734 verfasste der rühmlich bekannte Mathematiker und Astronom Rafael Levi b. Jakob Josef, auch nach seinem Aufenthalt Rafael Hannover, ein Werk, welches ohne sein Wissen 1756 gedruckt wurde. Er gehört zu den äusserst wenigen deutschen Mathematikern vor Mendelssohn, von deren Leben und Charakter wir Näheres wissen, nämlich durch eine verhältnismässig junge, aber offenbar gut unterrichtete Quelle. »Raphael Lewi. Ein jüdisches Lebensbild«, lautet die Überschrift eines anonymen Artikels, der aus der Hannoverschen Morgenzeitung im »Orient« (Hauptblatt 1846, S. 256—8) abgedruckt ist.[1]) Er bietet in der Tat in einfachen Strichen ohne aufgetragene Farben (wie es damals gestattet war) die wesentlichen Züge einer interessanten Persönlichkeit, mit kurzer Andeutung der literarischen Tätigkeit, die für unser Thema die Hauptsache ist, so dass über die Person nur wenige Daten aus jener Quelle geschöpft sind.

Rafael ist 1685 in Weikersheim (Franken) geboren und starb in Hannover 17. Mai 1779, also 94 Jahre alt. Unermüdliche Wissbegier, die ihn zur Erlernung des Lateinischen und Französischen trieb, und besonderes Talent für Mathematik brachten ihn in ein näheres Schülerverhältnis zu Leibnitz[2]). Rafael ernährte sich als Buchhalter und Lehrer bis an sein Ende. Von sieben Kindern blieb ihm nur eine Tochter am Leben. (Or. S. 257 Col. 2).

Für den Wert seiner Erleichterungen in der Behandlung der Arithmetik wird »Kästners Billigung« ohne näheres Zitat angeführt (das. Col. 1), ob in den Anfangsgründen

---

[1]) Wörtliche Auszüge aus Orient finde ich bei M. Mendelsohn, Litbl. IX, 140.

[2]) Ich weiss nicht mehr zu erklären, wieso in CB. p. 2127 Lessing für Leibnitz gedruckt ist; den Orient hatte ich nicht vor Augen, wie ich dort bemerke. — Rafaels Aussagen werden für die Grabstätte Leibnitz' als Zeugnis benutzt, Or. S. 258 Anm.

wo die Beispiele beginnen: 1. für Nisan 4935; 2. (S. 20) für Hannover 5497 (1737), Donnerstag 28. Adar I (S. 22: für die Nacht vor Donnerstag 3. Nisan 4938 ist eingeschaltet); S. 22, Z. 5 v. u.: משל שני; 3. (S. 30) aus Maimonides Kapitel 17, Nacht vor Freitag 2. Ijjar 4938; 4. ist nicht als משל bezeichnet, aber ohne Zweifel S. 33 für Hannover, Nacht vor Montag 3. Tischri 378 (1617); 5. (S. 36: משל חמשה so!) für Jerusalem, Nacht vor Freitag 2. Siwan 5358 (1598). S. 38 kommen ungezählte Beispiele für Tekuphat Nisan 517 (1757).

Über כללי סוד העיבור, ms. Michael 345, erfahren wir aus Neubauers Beschreibung n. 2290[6] nicht mehr, eher weniger, als was die Überschrift besagt: Regeln für die jüdische Kalenderberechnung.

Das Fragment in ms. Michael 301, beginnend חכמת האלגיברה המעומרה (?) מחכמת החשבון (f. 62—4), wird von Neubauer n. 2063[8] als mathematisches bezeichnet; unser Autor ist ihm fraglich.

תכונת השמים, mit einem langen Titel, edirte Moses ben Jekutiel aus Tiktin in Amsterdam 1765, kl. 4°, mit seinen, von ihm unterzeichneten Zusätzen und einem langen akrostich. Gedicht zum Lobe des Verfassers (hinter dem Index zu Anfang). Die Ausgabe wird von Rafael in aller Form zurückgewiesen. In einem 2. Absatz der Vorbemerkung zum 2. Teil der Tafeln erklärt er, dass sie ohne Wissen und Erlaubnis seinerseits geschehen sei. Moses habe ihm mitgeteilt, dass das »Buch« (ms.) von einem Schüler Rafaels herrühre, worauf dieser erwiderte, dass ein solches für die Erinnerung an seine mündlichen Vorträge sich in Händen aller Schüler finde, den Namen »Buch« nicht verdiene; der Käufer des gedruckten möge also nicht ihn wegen Unkorrektheiten darin tadeln, da er niemals an dessen Abdruck ohne Zusatz gedacht habe, ואלקי אבי יהיה בעזרי להצילני שלא אסיג גבול אחרים אמן (ein dem Charakter Rafaels entsprechender indirekter Tadel des

unberechtigten Herausgebers). In der Tat hat sich ein abweichendes ms erhalten.

Das gedruckte Buch (2 und 38 Bl.) beginnt mit drei Gutachten, zum Schutz des Herausgebers gegen Nachdruck; darunter bescheinigt Zebi Hirsch . . . רעד (das mir vorliegende Exemplar der k. Bibliothek ist hier zerrissen)[1]), dass er das Buch 509 (1749) bei der Auktion (הכרזה) des Nachlasses von Meir אושמרום (Ostrot?) in Altona gekauft und einem damaligen Schüler Moses usw. verkauft habe. — Die darauf folgende Seite verzeichnet den Inhalt der 96 Paragraphen, welche mit den einfachsten geometrischen Begriffen (Linie, Fläche, Körper) beginnen; nur der letzte (f. 32) stellt in Kürze die Theorie des *Kopernicus* dar, mit einer Figur, die auch sonst den Text illustriert. In einem Schlusswort, datiert פרית (1734), bittet der Verfasser, ihn nicht zu tadeln, wenn er den Vorgängern (בראשונים) widerspreche, die er »Gott behüte« nicht herabsetzen wollte. Fol. 33—38 enthalten astronomische Tafeln für Jerusalem; f. 37b ist die geographische Lage von 34 alphabetisch geordneten Ortschaften angegeben (vgl. Zunz, geographische Literatur n. 123, deutsch in Ges. Schr. I, 194).

Ms. Mich. 847 ist, nach Neub. 2062[1], Autograph. Der Verfasser erwähne sein grosses für die Presse noch nicht reifes Werk über alle *mathematischen* Disziplinen; das ist schwerlich genau; das gedruckte kurze Vorwort spricht von systematischen Abhandlungen auf allen Gebieten des menschlichen Wissens, begründet durch zwingende Beweise:

חברתי מחברות על כל חכמות האנושיות הכוללות טבעיות למודיות ואלהיות מסודרות ביופי הסדור מן הקל אל החומר מתחלתו ועד סופו כולן מיוסדות על מופתים מושכלים אשר הם מבריחים לאמתיים (so).

[1]) Ich bitte den Herrn Redakteur, den Namen auszufinden. [דעהן *lautet das Wort. Brann.*]

Das ms. stimmt mit dem Druck bis § 59, dann § 71—82, 60—69 abweichend. F. 27 folgt sein Kommentar zu Maimonides (offenbar wesentlich identisch mit § 83 ff.), dann Bemerkungen über Talmudstellen; zuletzt Tafeln (die gedruckten ?). Figuren fehlen.

Die Handschriften, welche die Tochter besass (Or. Col. 218), dürften die oben erwähnten sein.

Zunz (Monatst. S. 28) erwähnt: »logarithmische Wechseltabellen in deutscher Sprache; seine Rechnungsmethode ist 1783 in Hannover erschienen«.

Fürst II, 236 »benutzt die Gelegenheit«, das heisst das Schlagwort Levi, zur Ergänzung des Art. Hannover I, 362 durch folgende Angaben (hier verkürzt): Zwei logarithmische Tafeln, vermöge deren die usw. Rechnungen des Prozent und Agio von verwechselten und trassierten Geldern usw. mittels einer gar leichten Operation verrichtet werden. Hannover 1747, fol. Vorbericht vom Gebrauche der neu erfundenen logarithm. Tafeln mit Fortsetzung, Leipzig 1748, 4°. Supplement zu dem Vorbericht vom Gebrauche usw. Hannover 1748, 4°.

1738 erschien in Smyrna (nochmals in Zolkiew 1751) בן אוני, Kalender von 46 Jahren von Benjamin (Seeb) b. David aus Zamosc, Verfasser von שערי בנימין (Zolkiew 1752, welchen Zedner S. 85, 87 nicht identifiziert; s. N. Brüll, Jahrb. III, 188 Anm.). Ich kann nichts Näheres darüber angeben.

1738/9 beginnt eine neue Periode in der Geschichte des hebräischen Kalenders durch den in Berlin erscheinenden „*Judencalender*“, später »Calender für die jüdische Gemeinde«, über welchen ich in dem Anhang zu den hebräischen Drucken in Berlin (Zeitschr. f. d. Gesch. d. Juden in Deutschl. Bd. III. 1888/9, S. 271—4) ausführlich gehandelt habe. Hier wird hauptsächlich die Eigentümlichkeit und Bedeutung, wovon auch der Einfluss im allgemeinen abzuleiten ist, ins Auge zu fassen sein. Als

Drucker und Verleger nennt sich Ahron b. Moses Rofe, neben ihm, durch נעשה ונתחבר, als Redakteur des Inhaltes bis 1747 Ahron Levi b. Abraham Isserl Heller (Sohn des Oberdajjans in Frankfurt a. O.). Von 1745—52 erscheint Ahron, Sohn des Vorstehers Salman Emrich (1751 in Fr. a. O. zum Dr. Gumperz promoviert), als *Astronom* (תוכן), oder »grosser Astronom«, und »in der Medizin erfahren«[1]). Verschiedene angesehene Rabbiner approbieren den Kalender; was ihm aber eine bisher ungekannte und ungesuchte Autorität und eine bis dahin unerhörte ununterbrochene Fortdauer verlieh, das war die Kontrolle einer wissenschaftlichen hochansehnlichen Anstalt, der Berliner »Societät der Wissenschaften« (später Akademie), welche 1737 beschloss, dass kein Kalender ohne ihre Begutachtung gedruckt werden dürfe.

Der Berliner Kalender verdrängte zunächst andere in der Nähe, oder liess sie nicht leicht aufkommen, oder diente ihnen als Muster; auch Kalenderberechnungen für längere Perioden verloren an Nützlichkeit; ein allgemeines Bedürfnis waren sie nie gewesen. Auf Forschungen über Begründung und Geschichte der jüdischen Zeitrechnung konnte die nunmehr wachsende Gleichförmigkeit des wesentlichen Inhaltes auch nicht hemmend einwirken. Die Einführung von Bestandteilen ausserhalb der Chronologie, bis zu den heutigen Anhängen von Inseraten, literarischen Aufsätzen (die zuletzt als »Jahrbücher« den Kalender zu Beigaben herabdrücken), tritt ausser allem Zusammenhang mit Mathematik; die weitere Gestaltung des jüdischen Kalenders gehört in die Kulturgeschichte der Juden, wozu ich einen Beitrag lieferte in 2 Artikeln: »Der jüdische Kalender« im »Jahrbuch zur Belehrung usw.« her. von M. Brann, Beilage zum »Jüdischen Volkskalender« 1895, 1898. Danach

[1]) Vgl. HB. XVI, 66. — Zirl (= Saerel), Frau eines Gumpel Emmerich starb in Wien (Inschriften S. 106, n. 570, S. 108, n. 567).

werden von jetzt an überhaupt von eigentlichen Kalendern nur diejenigen erwähnt werden, welche durch einen besonderen Umstand es verdienen.

Der Italiener David Chajjim Corinaldi verfasste einen Kommentar zur Mischna und deren Kommentaren von Bertinoro und Heller: בית דוד in 2 Teilen, Amsterdam **1738/9**, 4° (CB. p. 859). Nach Nepi (S. 57) geht aus dem קונטרס הצורות Davids Gelehrsamkeit in allen Wissenschaften, (insbesondere) Mathematik und Physik, hervor. Über ihn und andere seiner Schriften s. auch Mortara, Indice p. 17, Mtschr. 1890, S. 90. Zu Corinaldi habe ich notiert: Biscioni, p. 130, finde aber dort in beiden Ausgaben des Katalogs nichts.

David Meldola bearbeitete den Kalender in Reimen mit Kommentar, zuerst im Gebetbuch סדור תפלת ישרים Amsterdam **1740**, kl. 8°, dann unter dem Titel מועד דוד, vermehrt von Eljaschib Natanel Zarfati, daselbst, beendet Elul 1740 (CB. p. 879 und Add.; Benj. S. 308 n. 759).

Israel b. Moses Levi aus Bobrka (Galizien), vulgo Israel *Samosc* (gestorben in Brody 20. April 1772), Lehrer *Mendelssohns* in der Mathematik, im Geruch der Ketzerei (Mendelsohn, Litbl. IX, 46, 142), verfasste: a) נצח ישראל, halachische Novellen, insbesondere über mathematische Themen, Frankfurt a. O. 1741 fol. (CB. p. 1169).

b) ארובות שמים, alte und neue Astronomie, ms. Zunz, 25, jetzt Montef. 427; Benj. S. 59, n. 957.

Der bekannte Grammatiker Salomo Hanau (gest. Sept. **1746** CB. p. 2339) verfasste in jüdisch-deutscher Sprache שבעה כוכבי לכת, über Kalenderwesen, ms. des Buchhändlers J. Kauffmann in Frankfurt a. M., Katalog VIII, 1881, n. 1179, s. auch unter d. J. 1762.

Simcha Isak ben Moses aus Luck (Luzk), der bekannte Bibliograph der Karäer, um die Mitte des XVIII. Jahrhunderts (CB. 2597 u. Add.) verfasste: a) שערי צדק, über Neumondregeln in 10 Pforten, n. 5 seines Verzeichnisses

von 19 seiner eigenen Schriften in ארחות צדיקים f. 26b, die Quelle für Gottlober S. 214 (Druckf. 204) und Fürst, Geschichte des Karäertums III, 114. Seine Grabschrift (s. unten) erwähnt 24 Bücher.

b) Ms. Firkowitz 723 enthält nach seinem handschr. Catalog: . . . הוראה נפלאה, eine ausgezeichnete Anweisung zur Berechnung der Neumonde und des Gesichtsbogens (קשת הראיה), aus den Tafeln des Buches אדרת אליהו (von Elia Baschiatschi). Firkowitsch bezeichnet den Verfasser mit der Abbreviatur ש"י, aber עולם צעיר lässt keinen Zweifel übrig. Gurland נגזי II (Petersb. 1866) S. 48 n. 15 setzt dafür שבתיל מידים, im Index S 56: Sabbatai 'l Midem, allerdings mit Fragezeichen. G. verzeichnet den Inhalt von 12 Tafeln, welche der Reihenfolge bei Baschiatschi entsprechen.

Aus תוכן (so) לוח ר' שמחה מגדול ישמעל, das heisst »aus den Tafeln (arab. *Djudul*) eines arabischen Astronomen«, erschafft Gurland S. 36, 56 einen »Simcha Migdol«, ebenfalls mit Fragezeichen, wie ich längst (HB. XVII, 128) bemerkt habe. — Simcha hat vieles kopiert (Fürst, Kar. III, 109).

Er starb wohl in Dschufut Kale 8. Nisan 1766. (1776 bei Gurland S. 44 ist Druckfehler). Die Grabschrift, woraus 5 Zeilen bei G., nach vollständiger Abschrift desselben bei Fürst, Kar. III, Anm. S. 27, ist auch bei Firkowitsch אבני זכרון, Wilna 1873, S. 149, n. 483 abgedruckt, wo das J. בקויתי 1761 (!) berechnet wird, bei Fürst שקויתי, ob Conjectur? Zuletzt פ"ה ליצירה, bei G. u. Firk. פ"נ, bleibt unerklärt. Die Frau Bat Scheba starb nach dem Grabstein bei Fürst 1766, nach Firk. S. 155 n. 495, am 24. Tebet 528 (13. Jan. 1768).

Samuel b. Benjamin der (?) Alte, Karäer, verfasste eine Abhandlung über Neumondberechnung, betitelt עיר קטנה nach Simcha Isak unter אגרת, nicht unter dem eigentlichen Schlagwort (fehlt bei Gottlober, S. 213, Druckf. 203).

Daher bei Fürst, Kar. III, 121: »auch Ir K.«; für die Zeit (1750—1800) zitiert Fürst in der Anm. S. 15: אמונה אמן (v. Abr. b. Joschia Jeruschalmi) f. 49, für das Werk f. 45; ich finde es an beiden Stellen nicht. Simcha nennt Samuel f. 22.

Salomo b. Moses Chelm edierte den 1. Teil seines מרכבת המשנה in Frankf. a. O. 511, aber **1750**, als Anhang ברכות בחשבון, über Berechnung in dem hebräischen Schrifttum. Salomo starb in Salonichi während des Druckes des 2. und 3. Teiles (1777 CB. p. 2376), aber 1782 nach Zedner S. 727, Roest, Cat. Rosenthal S. 1011. Nach Asulai II, 20 n. 117 u. S. 86 n. 224, findet sich ein קונטרס ב' ב' am Ende des 1. Teiles und beweist die Kenntnis verschiedener Wissenschaften; Benj. S. 373, n. 2295 gibt es als 4. אופן des Werkes מרכבת, aber nicht als gedruckt, Zedner und Roest erwähnen es gar nicht[1]).

In Carmolys Hist. des médecins p. 283 heisst es wörtlich: »Meir Cohen, né à Dusseldorf, etait fils de Kalman Cohen, et frère d'Aaron Cohen, mathématiciens distingués connus tous deux par des ouvrages qui furent imprimés«. Die »beiden« sind doch wohl die Brüder, nicht Vater und Sohn (Ahron?). Als Quelle wird Fränkel, Sulamith t. IV (ohne Seitenzahl) angegeben. Meir starb als Rabbiner und Dr. med. jung in Hannover, Quelle: Kithabi (so) Kodesch von Simon van Geldern f. 5b. Eine Kontrolle dieser Angaben muss ich anderen überlassen. Warum ich diese Notiz in meinen Aufzeichnungen unter **1753** gestellt habe, weiss ich nicht mehr.

Samuel b. Abraham הזקן al-Kalai, Karaer, Zeitgenosse

[1]) Da das Exemplar der k. Bibliothek nicht zugänglich war, so erbat ich mir darüber (wie über einige weitere, zu erwähnende Zweifel) eine Auskunft vom Herrn Redakteur, der mir über das betreffende Buch mitteilte: Das קונטריס ב"ב ist auf dem Titel des Hauptwerkes erwähnt, umfasst 4 besonders paginierte Bl. Darauf folgen 2 Bl. Inhaltsverzeichnis und 12 Bl. קונטרס אחרון.

Simchas, ist wohl nicht identisch mit Samuel b. Abraham ha-Levi in Jerusalem, Übersetzer (1757) des Abschnittes über Mondberechnung im arabischen. מרשד des Samuel Ma'rabi (BM. 1899, S. 102): s. darüber Hebr. Übers. S. 947, Anm. 321. Unser Sam. starb 1762 (Grabschr. bei Firk. l. c. S. 151, n. 485). Er verfasste mehrere Schriften, welche nach dem handschr. Katalog von Firkowitsch und nach Gurland (נגזי III, S. 43—7) verzeichnet werden, und zwar zuerst das Hauptwerk.

a) נר שמואל, ein ausführliches Werk über Neumondberechnung (Kalender), ms. Firk. 718, Gurl. S. 43, n. 9, geschrieben vom Sohne und Schüler Sar Schalom (nicht »Schar«, wie Gurland schreibt; im Index S. 56 fehlt der Name des Vaters), mit einer Vorrede (Gutachten) von Simcha Isak vom Jahre **1755**, kopiert 1862 in Petersburg von Firkowitsch (Gurl. S. 47, Anm.). Gurland teilt die Überschriften von einigen der 40 Kapitel des Werkes mit, welche die Namen der Gelehrten angeben, deren Ansichten angeführt sind, ausserdem eine Stelle, wo Samuel in Jes. 13, 6 die sieben Wissenschaften (für »Aesthetik« lies Ethik) angedeutet findet, aber im Namen der Weisen. Simcha, איצ s. v. נר f. 24 b, gibt ebenfalls 40 Kapitel an, nicht 4, wie Gottlober S. 213 (Druckf. 203) ohne Angabe des Titels, wodurch allein das Zitat zu finden ist; alle anderen Schriften (bis auf אגרת, s. unten), so wie das Todesjahr, konnten ihm noch nicht bekannt sein. Das irrige ארבעה schreibt Fürst III, Anm. S. 17, n. 145 offenbar aus Gottl. ab, obwohl er Titel und Quelle richtig angibt!

b) אגרת עד אמונים, Sendschreiben an die Gemeinde in Konstantinopel wegen einer angeblichen Beobachtung des Mondes. In dem von Gurland S. 46, n. 10 mitgeteilten Anfang ist vom 1. Tischri 516 (Herbst 1755) die Rede. Der Verfasser nennt die benutzten Quellen, von Josua האבל (so lies = Hadassi) bis auf Moses Ma'hli (Mu'halli?) und

Moses מצודי (oder מצודי). Dieses Sendschreiben dürfte als אגרת bei Simcha f. 22b vorletzte Zeile angeführt sein.

c) אגרת דרכי נעם (so Firk. 721) bei Gurl. S. 46, n. 11 und 12, passt für den Umfang von 25 Bl. für zwei Sendschreiben nicht.

d) אגרת נתיבות השלום, Sendschreiben nach Konstantinopel in Sachen des Kalenders vom Jahre 517 (1756/7). Nach Firkowitsch ms. n. 720 enthält dieses (wie c) an einen Freund מורה ומלמד in Konstantinopel gerichtete Schreiben חמשים שערי בינה (ist בינה hier Mathematik? Hebr. Übers. S. 3), dann 50 Fragen.

b, c, d sind von Firk. in Petersburg 1862 kopiert (Gurl. S. 1—7, Anm.)

פירוש לוחות, Erklärung der Tafeln in Abschnitte über Neumond im Buche אדרת אליהו von Elia Baschiatschi, verfasste in Reimen, nach Simcha (אי"צ f. 25b) Salomo al-Kalai b. Abraham הזקן, welchen Gottlober S. 212 (Druckf. 202) übergeht, Fürst III, 90 ohne Weiteres als Bruder Samuels bezeichnet. Sollte etwa שלמה ein Schreib- oder Druckfehler für שמואל sein?

Fürst III, 75, Anm. S. 17, n. 144, identifiziert Sam. mit Sam. החזן ben Abraham bei Simcha אי"צ f. 22, Z. 3, ohne zu sehen, dass in derselben Zeile Sam. ben Abraham (wohl unserer) genannt ist. Seine Zeitangabe 1675—1700 wäre bei einem anderen Autor unbegreiflich, da er S. 80 den Sohn Benjamin als Ergänzer des נר אלהים 1799 erwähnt, worauf er S. 137 verweist, ohne eine Quelle anzugeben (vgl. auch S. 35 als Lehrer des Isak ben Satomo). Darauf beschränkt sich das, was »in folg. Abschn.« (nach Anm. S. 17, A. 145) erwartet wird.

1761 verfasste ein Anonymus אותות למועדים über Kalenderwesen, ms. B. (?) S. 2 . . . n. 3562, so lautet meine unvollständige Notiz.

Simson Kalir, der Mendelssohns Kommentar zu באור מלות ההגיון in Frankfurt a. O. 1761 unter seinem eigenen

Namen herausgab, hatte in Berlin Maimonides' הלכות קדיח gelehrt, nach seiner Vorrede und (daher wohl) der lateinischen Zensur (CB. p. 2636). *Carmoly*, Hist. des méd. p. 216, macht ihn zum Doktor der Medizin, vielleicht aus den »ungeahnten Quellen«, die Gosche vermutet hat (ZfHB. 1905 S. 120), und wovon ein Beispiel hier unmittelbar folgt.

Carmoly (l. c. p. 203) erzählt, dass Isak Asser mit Jehuda Carmoly in Strassburg studiert, im Alter von 25 Jahren promoviert, in Nancy praktiziert und zugleich in Mathematik unterrichtet habe; ein Datum ist nicht angegeben, aber die Anmerkung zitiert einen Arrest de la Cour etc. concernant les Juifs de Nancy 1762 p. 6 (was ich nicht kontrollieren kann). Als Quelle wird ms. Carmoly n. 42 angegeben, das ist angeblich eine Liste jüdischer Ärzte von jenem Jehuda Carmoly, der jedenfalls seinen Namen von seinem Enkel geerbt hat, vielleicht auch »l'imagination vive« (p. 208). Jenes ms. ist vielleicht mit Carmoly vergraben, wenigstens im Katalog seines Nachlasses nicht vorhanden.

Um diese Zeit lebte, nach Carmoly p. 703, Isak Kalmeli, oder Calmeli (fehlt im Index), Arzt in Nancy, Verfasser einer Arithmetik. Gemeint ist das jüdisch-deutsche באר יצחק, ms. Carmoly 169 (fehlt bei Benjacob).

1762 ist verfasst יודעי העתים über den jüdischen Kalender, nach ms. Strassburg 4 (Katalog von Landauer 1881, S. 2), angeblich von Jäkel ben Säkel (Jakob ben Isak) Mutzig aus Rappoltsweiler, Dajjan in Rixheim[1]). Benjacob S. 223, n. 214, erwähnt unter ים ישכר (gedr. 1769) ein Buch dieses Titels vom Verfasser jenes Werkes, nämlich Isachar b. Jehuda לימא aus רמשוויר (das ist Rappoltsweiler, Ribeauville, s. CB. Index Geograph. p. C), auf den Carmoly den von ihm selbst angenommenen Beinamen Carmoly überträgt. Der hebräische Titel passte in der Tat

[1]) Der Lehrer »Salman Berlin«, dessen grammatische Bemerkungen am Ende des ms., dürfte Salman Hanau sein, s. oben S. 730.

besser für einen Autor, Namens Isachar, nach der alten in den Kalenderwerken so oft wiederholten Deutung von I. Chron. 12, 32; vgl. oben unter 1671/2, S. 562/3.

Elia ben Moses Gerson aus Pinczow verfasste מלאכת מחשבת in 2 Teilen, 1. עיר חשבון Arithmetik, 2. ברורי המדות, Geometrie, teils in Frankfurt a. O. mit latein. Vorrede von Professor G. F. *Curts* (bis Anfangs 5526), teils in Berlin **1765** gedruckt (Zedner S. 230 und meine Notiz in Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 1891, S. 159; eine genauere Angabe von Rabinowitz im Supplem. zu Benj. S. 330 n. 1263), Ostroh 1807 (Benj.) — Rubinstein מ 52 gibt *hinter* Berlin ריז an; daher Carmoly, Hist. p. 233: »d'abord Solkow« und Benj. n. 1262 mit dem unbestimmten Datum . . תיק. Ich bezweifle die Existenz einer Ausg. Zolk. Fürst, B. J. I, 237, III, 102 kennt das Buch nicht. Bei Rubinstein fehlt מענה אליה, Zolk. 1758 über talmudische Traktate.

Ungefähr um diese Zeit lebte der Anonymus, dessen Abhandlung über Masse und Gewichte im Talmud in ms. Michael 308 (Neubauer 2290[2]), den Verfasser eines im Jahre **1765** gedruckten Buches als Zeitgenossen bezeichnet.

Moses Steinhart ben Josef übersetzte die 1. Pforte der Herzenspflichten von Bechaji, Fürth **1765** mit Anmerkungen nach dem *Copernikanischen* System, wie Benj. zur Ausgabe Leipzig 1846 des חובות הלבבות S. XLII angibt, aber nicht Fürst III, 382.

Gumpel ben Jehuda Löb Schnaber ben Mordechai Gumpel, auch Gompert (= Gumpertz oder Gumprecht) Lewisohn (gestorben in Hamburg 10. Februar 1797), Professor der Medizin in Upsala 1781—4, ein Gegner Mendelssohns, verfasste eine hebräische Encyklopädie, wovon ein Teil, מאמר התורה והחכמה, London **1771** von ihm herausgegeben wurde. Im 1. Kapitel (S. 11) behandelt er die Arithmetik. In der Einleitung beklagt er die eingerissene Vernachlässigung des Hebräischen, obwohl er selbst

in einigen Schriften sich nicht dieser Sprache bediente (Zunz, Buschs Jahrbuch, Wien, Bd. VI, 91 und Monatstage S. 7). Nach Carmoly, Hist. p. 217—20, soll Levisohn aus Levi entstanden sein; s. auch Fürst II, 238, vgl. III, 280; Zedner p. 435; Zunz hat sein »Löwysohn« wahrscheinlich vom väterlichen Löw (= ליב) abgeleitet; CB. p. 1618.

Isak Satanow, der talentvolle Vielschreiber, liess sich auch die Mathematik nicht entgehen; sein אגרת אדר היקר, Berlin **1772**, erklärt die von Maimonides erwähnten 2 Linien (nachzutragen in meinem Artikel in Festschrift Berliner: Die hebräischen Kommentare des Maimonides, S. 19) und die Masse im Tempel Ezechiels (CB. p. 2502).

Israel Lyons jun. in Cambridge — über dessen gleichnamigen Vater (gest. 1770), Verfasser einer hebr. Grammatik (1735), s. mein Handb. S. 86, n. 1223, Zusätze im Centralblatt 1896, S. 451 — ist nach Carmoly (Hist. p. 229 ohne Angabe von Quellen) geb. 1739, war ein ausgezeichneter Mathematiker, wurde daher vom »Bureau de longitudes« dazu bestimmt (1773), den Capitain Philips (später Lord Mulgrave) auf der Reise nach dem Nordpol zu begleiten und den Schiffsalmanach zu berechnen, starb 1775 und hinterliess eine Abhandlung über Differentialrechnung. Ich kann hier Carmoly nicht kontrollieren, aber eine medizinische Schrift hinzufügen: *A treatise of fluxions*, London 1758, 8. (Catal. impress. libror. in Bibl. Bodl. II, 609.) In Fürst's B. J. II, 284 findet man die beiden Israel nicht.

1775 Meir Elkan Fürth bearbeitet Euklid, s. unten 1820.

Serach Eidlitz, auch Abraham Moses b. Meir, Rabbiner in Prag, verfasste מלאכת מחשבת, Arithmetik, teils hebräisch, teils jüdisch-deutsch, Prag 535, aber 1774 (nicht 1775, wie Zedner S. 216), daraus fünf Spezies (vgl. oben S. 194) in עימור סופרים von Salomo b. Moses Chelm, Frnkf. a. O. 1785, nach Benjacob S. 330, n. 1265, der hebr. Teil auch Zolk. 1837 und 1845 (letzteres zweifelhaft); ein

handschr. Bücherverzeichnis des Buchhändlers Jak. Mos. Goldberg gibt 1833 an, wie Fürst I, 226, dessen Artikel sonst nicht ganz korrekt ist. Der Verfasser bemerkt auf dem Titelblatt, ein Käufer, der sich aus dem Buche nicht belehrt fühle, könne den Preis zurückerhalten (Artikel von M. Mendelsohn im Litbl. IX, 140); f. 152 b behandelt Talmudisches (N. Brüll, Jahrb. IV, 157). Das Datum des Todes war nach dem Grabstein (גל עד n. 116, s. Hocks Art. S. 56 hebr. S. 62 יתלונן) 1786, Mittwoch 12. Ijjar = 10. Mai, (CB. p. 2584). Zunz, der in Prag gelebt hat, gibt (in Liebermanns Kalender S. 71, Monatstage S. 28) 17. Mai 1780 an, Fürst l. c. 5. Ijjar 1780. Der Wochentag passt zu 1780, und (nach Mitteilung des Herrn Redakt.) bezeichnet das vom Sohne Moses edierte אור לישרים 1785 den Verfasser mit יצוקיל, also ist das ו in יתלונן falsch, jedenfalls nicht zu rechnen.

Anonyme Regeln über קביעות, Kalender und Tabelle des Charakters der Jahre 536—636 (1776—1876), 2 Bl., ms. Berlin 257[12] (Verz. II. Abt. S. 117).

Gedalja Lipschütz (oder Lüpschütz) b. Israel, Rabb. in Obrzycko, verf. רגל ישרה, enthaltend Verschiedenes, zuletzt קונטרים über Masse und Gewichte im Talmud, und פירוש הערוגה über Geometrisches im Traktat Kil'ajim K. 3 und 5, Dyhrenfurth 537 (1776), das Datum nach Zedner p. 501, der diese Bestandteile nicht angibt, aber Fürst II, 275, Benj. 543, n. 74; N. Brüll, Jahrb. IV, 157. — Zu CB. p. 1003, n. 3 habe ich notiert, dass der Kommentator der המדות Berlin 1790, Ged. Obrz., nicht b. Israel, sondern b. Moses in Kopenhagen sei.

Der geehrte Herr Redakteur schreibt mir darüber, er wage keine Entscheidung. Die Bezeichnung Lippschütz' als Rabbiner in Oberzycko, wo er nur zeitweilig war, sei zweifelhaft; eher würde man ihn wohl Cleve genannt haben, wo sein Vater und Grossvater im Amte waren. Er war auch Rabbiner in Chodziesen (חאדזיש, jetzt Kolmar, in Posen, Geburtsstadt des seligen Dr. Kirsch-

stein in Berlin). Dass er ein konfuser Kopf war, sieht man aus seinen Schriften. Man zählte ihn nicht zu den Aufgeklärten oder gar hochdeutsch Schreibenden. Dennoch fand Dr. Br., dass er גלילות ארץ ישראל von Mendel Brese (1819) approbiert hat [»Brese« hat nur Roest in Katalog Rosenthal, S. 239, für Breslau oder Breslauer bei Zunz und Zedner, vgl. mein: Jüd. Schriften zur Geographie Palästinas S. 41 n. 72 des Sonderabdr. St.]. Dr. Simonsen schreibt an Dr. Brann: Ged. Obr. (in den Haft.) ist Sohn des Mos. b. David, Rabbiners in Gnesen und Krotoschin. Ged. starb in Kröpelin 18. März 1844 als pensionierter Oberlehrer der Freischule in Kopenhagen bei seiner Tochter.

Ein fruchtbarer mathematischer Schriftsteller war Baruch b. Jakob (Zedner p. 77) aus Sklow, daher auch Baruch Sklower (so bei Fürst III, 344). a) Er gab **1777** in Berlin die Astronomie (יסוד עולם) des *Isak Israeli* zuerst aus einem ms. heraus (Zunz zu Benjamin S. 291, Mendelssohn in Litbl. IX, 142). b) Er übersetzte die Elemente des *Euklid* ספר אוקלידום, Buch I—VI, Haag 1780, 4°.[1]) Eigene Schriften sind folgende:

עמודי השמים Teil 1. Neumondregeln nach Maimonides, T. 2. תפארת האדם Anatomie, Berlin 1777, 4 (ungenau Fürst l. c. CB. p. 174 und Add.).

קנה המדה Geometrie und Erläuterung der Neumondregeln des Maimonides, Prag 1784, 4°, Sklow 1793, 4° (Roest S. 139, 1791 bei Benj. S. 531 n. 414 wahrscheinlich aus dem Datum eines Gutachtens; Amst. 1780 bei Fürst existiert nicht).

1777 ist חשבון הלוחות, Berechnung der Neumonde

[1]) Zedner p. 344, Roest, Rosenthal S. 366: approbiert von Simson b. Mordechai, Rabbiner in Slonim; Fürst III, 388: Simson (Rabbiner in Königsberg) הקדמה Vorrede. In Anm.: »Er war früher in Polen Rabbiner, grosser Mathematiker und Schachspieler, und verstand Euklid in 3 Sprachen«.

und Quatember (תקופות) von Moses Wiener, ms. Merzbacher in München (אוהל אברהם, München 1388 S. 3 n. 35), geschrieben (ob verfasst?) in נהוויז (?).

1780 ist das anonyme סדר העיבור, über den Kalender, geschrieben, s. oben 1696, S. 586.

Um diese Zeit beschäftigte sich der »Koscherfleischaufseher« (als solchen durfte die Wiener Gemeinde einen Dajjan oder Rabbiner berufen) Moses Fischer, der mit *Moses Mendelssohn* korrespondierte, mit »Logik, Grammatik und mathematischen Wissenschaften« (N. Brüll, Jahrb. III, 137). Das Studium dieser, der Theologie nicht opponierenden Disziplinen wurde durch die allgemeinen Kulturbestrebungen der Anhänger des Berliner Philosophen gefördert; ihr Organ blieb noch lange das Hebräische.

Elia b. Chajjim Kohen העכים (Höchheim, jetzt Hechingen) verfasste: a) שבילי דרקיע, Neumondregeln, auch einiges über Arithmetik, Geometrie, sphärische Trigonometrie, mit 3 Kupferstichtafeln, Prag 545, aber 1784, 4°. (CB. p. 928 u. Add., das Jahr zu berichtigen nach Zedner p. 289, Rosenth. S. 448, hebr. S. 401, n. 2051, wo auf מאסף 586, S. 106 verwiesen wird). Für Logarithmus erfand der Verfasser den Ausdruck מגביל (Begrenzer). — Zweite Auflage mit Anmerkungen und Anhang von Baruch Salomo b. Abraham Löwenstein, Warschau 1863 (HB. X, 90).

b) ליקוטי מקומות הנדסיים (»Lehre üder den (*sic*) geometrischen Oertern«), nach Prof. *Wolf*'s Anfangsgründe der mathematischen Wissenschaft, weiter ausgeführt, mit Widmung an Benjamin Kohen, ms. Fischl-Hirsch 38 (HB. 1871, Sonderabdr. S. 19), wahrscheinlich Autograph, 21 Bl. und 3 Tafeln. Ich habe das ms. mit a) nicht vergleichen können, um ein etwaiges Verhältnis ausfindig zu machen, weiss auch nicht, wer das ms. erworben hat.

Samuel Fleckeles b. Mendel, in סדר תקוני שטרות, hebräisch und deutsch, genannt לקוטי שמואל, Prag 1785

(Zedner p. 252), enthält, nach Benjacob S. 415, n. 199 auch עניני עברונות, wohl nur über Chronologie, insoweit ihre Kenntnis für Anfertigung von Dokumenten nötig ist.

S i m o n b. Natan (nicht Naftali, wie Bj. S. 391, n. 4) וואלמש (Waltsch, Zedner p. 775, vgl. p. 585) in Braunschweig, נאוה קדש, Geometrie und Trigonometrie als Einleitung zu einem Komm. über קידוש החדש des *Maimonides* (mit Text), Berlin 1786 (Litbl. IX, 168, mein Katal. d. Buchh. Asher et Co. n. 202). Der Verfasser war ein Schüler des Rabb. Isachar Baer b. Arje Loeb, Schülers von Rafael Levi in Hannover.

S a l o m o b. Josua aus נעשוויץ (Neschwitz, »Nieświcz« in Litthauen), bekannt als Salomon M a i m o n (מיימון bei Bj. S. 658, n. 670, Neubauer n. 2031 erkennt ihn nicht, gest. 1800), gehört eigentlich in die Geschichte der Philosophie und der Kultur bei den Juden. Hier können nur seine mathematischen Schriften verzeichnet werden, deren etwaige Bedeutung noch nicht untersucht ist, und deren Existenz in mss. (ohne Zweifel Autographe) nur durch karge Nachrichten verbürgt ist.

a) חשק שלמה, enthaltend 5 Schriften aus verschiedenen Kreisen, die 4. מעשה חושב über Algebra, verfasst in Posen 1778, wovon ein ms. Geiger vorlag (j. Z. IV, 192), welches als n. 11 (HB. XVII, 11) seines Nachlasses der Lehranstalt für Wissenschaft des Judentums in Berlin gehört. Infolge meines Ersuchens durchlas Herr Dr. B a n e t h das ms. und gab mir eine ausreichende Notiz darüber welche ich mit verbindlichem Danke wörtlich als A n h a n g mitteile. Das ganze Werk חשק שלמה wird in b erwähnt.

b) תעלומות חכמה, mathematische Physik (חכמת השבע ההנדסיית), verfasst in Breslau 1787, ms. Michael 849 (Neub. 2061).

---

[1]) S. A. Geiger. Zu Sal. Maimons Entwickelungsgeschichte, in J. Zeitschrift IV, 189. Über seinen Begräbnisplatz habe ich vor Jahren Unwürdiges gehört, aber nicht genau behalten.

Salomo hat seine Biographie selbst geschrieben und in Berlin 1792/93 drucken lassen, englisch von Clare Morray, London 1888 (Zeitschr. für Geschichte der Juden in Deutschland III, 202). Sie dient als Hauptquelle; andere s. CB. p. 1643 (u. Add.), 2603; Graetz XI, 142; M. Witte, Sal. Maimon, Berlin 1876; Sal. Maimon, un juif polonais (Revue des deux mondes 1889, 15. Oct., s. Z. f. Gesch. der Juden in Deutschland, l. c.; Prantls Artikel in der Allgemeinen deutschen Biographie, (Bd. 20, Leipzig 1887, S. 107/8) enthält über Maimons mathematische Versuche nichts, Jew. Enzykl. VIII, 266 kaum Titel.

Anhang.

מעשה חושב, die vierte (113 Quartseiten starke) Abhandlung eines von Salomo ben Josua (Maimon) unter dem Titel ספר חשק שלמה im Jahre 1778 (וה' נ'ת'ן ח'כמה ל'ישלמה לס'ק) zu Posen verfassten Werkes, ist ein Lehrbuch der Algebra, das sich durch Klarheit der Darstellung und zweckmässige Auswahl der Beispiele auszeichnet, leider aber nicht sehr übersichtlich angelegt ist. Nirgends eine Kapiteleinteilung, geschweige denn eine Kapitelüberschrift. Kein orientierendes Inhaltsverzeichnis, nicht einmal eine ordentliche Pagination erleichtert die Benutzung; nur die einzelnen Bogen sind fortlaufend durch Buchstaben des grossen lateinischen Alphabets bezeichnet.

Nach einigen einleitenden Bemerkungen über den Begriff der Grösse und der Gleichung sowie über Zweck und Bedeutung der Buchstabenrechnung werden die üblichen algebraischen Zeichen erklärt und dabei das Wesen der positiven und negativen Zahlen, der Potenzen und Wurzeln erörtert. Dann folgen in ausführlicher Behandlung der Reihe nach: die 4 Spezies, die Gleichungen ersten Grades mit einer und mit mehreren Unbekannten, die Mischungsrechnung, die rein quadratischen und die gemischt quadratischen Gleichungen (die Gleichungen dritten

und höheren Grades werden nur gestreift), die arithmetischen und die geometrischen Progressionen, die Konvergenz unendlicher Reihen, das Wesen der Logarithmen, die Zinsrechnung (Amortisations- und Rabattrechnung), die Polygonalzahlen. Die einzelnen Rechnungsarten werden durch geschickt gewählte Beispiele beleuchtet, die zumeist dem praktischen Leben, nur selten der Astronomie entlehnt sind und mitunter (wie die sog. »Kronenrechnung« des Archimedes) auch ein historisches Interesse haben.

3. November 1905. Dr. Baneth.

Judaisieren im mittelalterlichen Polen und Russland.

Von **Dr. Lewin** in Pinne.

Viktor von Karben (bei Graetz, Gesch. X[1]. S. 68) berichtet aus dem Jahre 1504, dass viele Polen und Russen der Sekte der Juden anhangen, und Pfefferkorn (das.) erzählt, dass sie dort offen ihr Judentum bekennen durften. Eine Parallele dazu bietet Rabbinowitz in seiner hebräischen Uebersetzung der Graetz'schen Geschichte (VII S. 60 f.). Er macht von zwei Priestern der griechischen Kirche Mitteilung, die in Nowogorod 1470 mit ihren Familien zum Judentume übertraten und den Oberpriester der Sophienkirche sowie andere angesehene Priester und Bojaren zum Uebertritt veranlassten. In Moskau setzten sie ihr Werk mit solchem Erfolge fort, dass der dortige Archimandrit, eine Fürstin und andere Grosse des Landes sich ihnen anschlossen. Der Bewegung wurde dann gewaltsam Einhalt getan, und die beiden Urheber wurden 1490 oder kurz danach in Nowogorod verbrannt. Ihre Ideen wirkten noch lange im russischen Volke nach.

In eine neue Beleuchtung rückt jene Bewegung durch zwei Berichte aus dem Bistum Włoclawek (an der Weichsel), zu welchem auch die Lande Kujavien und Pomerellen gehörten. In der Ermahnung einer Synodal-Visitation aus dem vierzehnten Jahrhundert (Archivum komisyi historyczney, Krakau 1889, V 228) wird gesagt, dass im Bistume zur Verantwortung gezogen werden sollten, si qui Judei aut pagani baptizati ritum infedilium reassumpserunt

Von einem Spezialfalle, der vor dem bischöflichen. Generalkapitel verhandelt wurde, wird in den Monumenta historica dioeceseos Wladislaviensis (Wloclawek 1884, IV 33 f.) Mitteilung gemacht. Der Bericht lautet: AD. 1471,

9. Septemb. Capitulum generale praesente Magistro Matthia Canonico et Administratore (post mortem Stiborii Episcopi) in Ploczko[1]). Domini capitulariter congregati tractabant de fide sic quod unus delatus est per Magistrum Thomam, Officialem Polthoviensem, videlicet Stanislaus Gandek de Polthowsk[2]), contra quem fuerunt depositiones super blasphemia et haeresi super certis articulis. Primus fuit articulus quod Sacerdos non conficit verum Corpus Christi[3]) sed daemonem. Secundus quod Beata Virgo Maria concepit et peperit sicut caeterae mulieres. Tercius quod fides Judaeorum melior foret quam christianorum. Qui Stanislaus eosdem articulos contra ipsum de haeresi et blasphemia obiectos negavit, opposita vero ipsis affirmavit, videlicet quod Sacerdos sive bonus, sive malus conficit verum Corpus Christi. Secundum affirmavit quod B. V. Maria existens virgo, concepit et peperit. Tercium, quod melior est fides Christionorum (sic) quam Judaeorum, et sic dixit quod istam fidem tenet et tenuit, et in illa vult mori. Nihilominus poenitentia iniuncta est sibi, quod debet ad carceres poni et ibidem in carceribus iniungi per Confessorem poenitentia. septem diebus dominicis debet stare discalceatus et nudus ad cingulum in foris ecclesiae fune posito super collum, septem ferias sextas ieiunet in pane et aqua. Item tres pauperes saturet seu nutriet; si non potest tres, tunc duos, et si non potest duos, extunc unum.

Die überaus harten Strafen, die ihm trotz seines Widerrufs auferlegt wurden, beweisen, dass die Anschuldigung des Judaisierens keine grundlose gewesen ist.

[1]) Plotzk an der Weichsel.

[2]) Pultusk nordöstl. von Warschau.

[3]) Gemeint ist die Lehre von der Transsubstantiation.

Regesten zur Geschichte der Juden in der Provinz Sachsen während des Mittelalters.

Von Dr. Lewinsky.

Die in den letzten Jahrzehnten überaus regen Bestrebungen auf dem Gebiete der deutschen Städtegeschichte führen auch der Kenntnis der Verhältnisse der Juden in Deutschland neuen reichhaltigen Stoff zu, der, insbesondere in den herausgegebenen Urkundenbüchern der einzelnen Städte aufgespeichert, noch der Verwertung harrt. So bieten auch reiches urkundliches Material für die Geschichte einiger jüdischen Gemeinden innerhalb der Provinz Sachsen und angrenzenden Gebiete die von den »Geschichtlichen Vereinen« jener Provinz veröffentlichten »Geschichtsquellen«. Im folgenden sei aus jenen Urkundensammlungen eine Anzahl Regesten vorgeführt, welche nicht unerhebliche Beiträge zur Geschichte der Juden in Mühlhausen (in Thüringen), Halberstadt, Quedlinburg, Magdeburg und in anderen Plätzen liefern. Wir beginnen mit der chronologischen Aufzählung derjenigen Regesten, welche wir aus dem »Urkundenbuch der ehemals freien Reichsstadt Mühlhausen in Thüringen«[1]) (bearbeitet von Karl Herquet, Halle 1874) gewinnen.

A. Mühlhausen.

1) 1320 Februar 13[2]).

Dechant Hermann, päpstlicher Delegat in Zinssachen, befiehlt unter Androhung der Exkommunikation den Pfarrern von Mühlhausen, die dortigen Juden wegen wucherischer Zinsen durch den Rat austreiben zu lassen.

Genannt werden in der Urkunde folgende Juden und Jüdinnen: David, Salmon, Besselin, Jutta, Samson, Bonefanc und Selegekeyt. Die Austreibung derselben samt ihren Familienangehörigen beiderlei Geschlechts soll »infra quindenam« erfolgen.

2) 1330 April 12[3]).

Der römische Kaiser Ludwig schreibt den Städten Erfurt, Mühlhausen und Nordhausen, dass er seinem Schwiegersohn, dem Land-

[1]) Es ist der dritte Band der »Geschichtsquellen der Provinz Sachsen usw.«; im folgenden mit »UB.« bezeichnet.

[2]) Herquet, »UB.«, S. 355, Nr. 756.

[3]) Ibid. S. 399, Nr. 834. Vgl. auch ibid. S. 600, Nr. 41 in Beilage III, Verzeichnis der im UB. abgedruckten Reichsurkunden.

grafen Friedrich von Thüringen und Meissen, alle in Thüringen, Meissen und der Ostmark befindlichen Juden auf Lebenszeit geschenkt habe und verbietet den genannten Städten, ihm bei Einziehung der betreffenden Judensteuern hindernd in den Weg zu treten.

Or. im St. A. zu Dresden. — Die Urkunde enthält den Passus: . . . ab ipsis (iudeis) quoque sturas seu collectas nobis et imperio iam multis annis neglectas solvere et adhuc persolvendas usque ad sue vite exitum recipere debeat...

3) 1341 Juni 25[1]).

Der Rat von Mühlhausen nimmt die Juden Gutkint und Moyses auf fünf Jahre zu Bürgern auf.

Or. im Mühlhäuser Magistratsarchiv[2]). Die wichtigsten Bestimmungen lauten: nomine Gutkint de Sundershusen (= Sondershausen) et Moysen generum suum iudeos in nostros recepimus et presentibus recipimus concives decernentes, ipsos . . . defendendos uti quoslibet alios nostros concives verbo, ope et opera fideliter iure concivitatis nostre ac aliis graciis et libertatibus ceteris iudeis nobis commorantibus concessis et indultis...eosdem iudeos perfrui libere volumus et gaudere a festo beati Michahelis proxime affuturo per quinque annos...eo, quod iidem iudei dicto durante termino annis singulis in festo beati Michahelis tres cum dimidia marcas argenti puri in subsidium...dabunt et persolvent civitati...Contenti in iam dicta summa nulle exactiones, precarie seu sture ab ipsis iudeis erunt a nobis seu nostris successoribus...dicto durante termino requirende. Si vero dicti iudei propria moti voluntate...medio tempore a nobis se divertere voluerint, extunc iidem iudei censum illius anni, in quo sunt recessuri, et censum subsequentis anni predicte nostre civitati dare et persolvere tenebuntur.

4) 1346 April 28[3]).

Graf Gunther von Schwarzburg der Ältere bezeugt vor dem Kaiser Ludwig, dass der Rat von Mühlhausen die Gerichtsbarkeit über Christen und Juden daselbst besitze.

Or. im MA. — In der Urkunde heisst es: daz sie (burgere von Mulhusen) vor en von etzlichen iuden beclagt sin umb eyn iudenmeister, den sie sullen verterbet habe wider recht, als die iuden ir clegede vor uch bracht han...daz uns daz wol wissentlich ist...swaz der gesworn rat ze Mulhusen ûff iren eyt geurteilt haben ober kristen und ober iuden, daz daz kraft und macht ge-

[1]) Ibid. S. 462, Nr. 939.

[2]) Im folgenden mit »MA.« bezeichnet.

[3]) Ibid. S. 486, Nr. 975.

habet hat. Graf Gunther bemerkt darauf, dass er wohl 26 Jahre hindurch Landrichter in Thüringen (»ze Duringen«) gewesen und wohl wisse, dass dem Mühlhauser Rate die Jurisdiktion »ober kristen und ober iuden« zustehe. Er erinnert daran, dass einst sein Vetter Graf Heinrich von Schwarzburg »sich annam, sie anzuthedingene und ze beschuldigene umb eynen iuden, den sie uf iren eyt geurteilt hatten zu dem tode und den da starb«, worauf die Bürger zu Mühlhausen sich mit dem Hinweise verantwortet hätten, dass sie die Gerichtsbarkeit besässen, weshalb sie »der clegede und der ansprache von ime vor uns...ledig worden und loz mit dem rechten«.

5) 1346 Mai 26[1]).

Der römische Kaiser Ludwig bestätigt dem Rate von Mühlhausen die unbedingte Gerichtsbarkeit über seine Mitbürger, es seien Christen oder Juden.

Or. im MA.

6) 1349 Februar 16[2]).

Der römische König Gunther gibt dem Grafen Johann von Henneberg die Juden zu Mühlhausen auf vier Jahre.

Schöppach, Hennebergisches Urkundenbuch II, S. 82.

7) 1349 März 21[3]).

Eodem anno (1349) et die (s. Benedicti qui tunc fuit sabbatho ante dominicam Letare) iudei interfecti sunt in Molhusen pari modo sicut in Ephordia et fere in tota Alemania occisi seipsosque personaliter cremaverunt.

Chron. Sampetrinum S. 180. Vgl. auch Salfeld, Martyrolog. des Nürnberger Memorbuches in den im Register sub »Mühlhausen« und »Erfurt« angegebenen Stellen.

7) 1349 April 6[4]).

Der römische König Karl IV. verleiht dem Arnold Judeman[5]) einen Hof der zu Mühlhausen erschlagenen Juden nach seiner Wahl und gebietet dem dortigen Rate, ihn in den Besitz desselben zu setzen.

---

[1]) Ibid. S. 487, Nr. 976. Vgl. noch ibid. S. 601, Nr. 71 in Beilage III, Verzeichnis der im UB. abgedruckten Reichsurkunden.

[2]) Ibid. S. 509, Nr. 1010.

[3]) Ibid. S. 509, Nr. 1011.

[4]) Ibid. S. 510, Nr. 1012. Vgl. noch ibid. S. 602, Nr. 82 in Beilage III, Verzeichnis der in UB. abgedruckten Reichsurkunden.

[5]) Im Mühlhäuser UB. werden ausser Judeman auch andere Christen genannt, die »Jude« hiessen, zum Beispiel Conradus dictus Jude, Nicolaus dictus Jude, Willehelmus Judeus, s. die im Register unter »Cives, Burgenses« in Mühlhausen S. 580 verzeichneten Stellen.

Or. im MA. — In der zu Speier (Spire) ausgestellten Urkunde heisst es: »eyn hof und alles daz geseze, daz darczů gehort, der verterbetin iudin«; das Grundstück wird auch mit »iudinhof« bezeichnet.

8) 1349 April 12[1]).

Der römische König Karl IV. weist den Rat von Mühlhausen an, mit seinem Bevollmächtigten, dem Grafen Heinrich von Honstein, wegen der Güter der erschlagenen Juden eine Übereinkunft zu treffen.

Or. im MA. — In der zu Speier (Spyr) ausgestellten Urkunde ist verzeichnet »der iuden gůt, is sei an hůsern, gold, silbere, kleinoten, pfanden odir an andirn sachen, wie sie namen mugen haben«.

9) 1349 April 13[2]).

Der römische König Karl IV. überweist dem Grafen Heinrich von Honstein sämtliche Güter der zu Mühlhausen und Nordhausen erschlagenen Juden.

Or. im MA. — In der zu Speier (Speyre) ausgestellten Urkunde heisst es: . . . geben alle der iuden gut, die in unsern und des reichs steten zu Mulhusen und zu Northusen in dem lande zu Duringen verterbt sein, iz sei an heusern, golde, silbere, cleinoten, pfanden . . . Falls die Bürgermeister, Räte und Bürger jener Städte dem Grafen von Honstein, Herrn zu Sondershausen, das »iudengut« aushändigten, erklärt sie Karl IV. »desselben iudenguts gar und genczlich . . . quit, ledig und los.

10) 1349 April 13[3]).

Der römische König Karl IV. ermächtigt die Grafen Heinrich von Honstein und Heinrich und Gunther von Schwarzburg, sich wegen der zu Mühlhausen und Nordhausen erschlagenen Juden an seiner statt mit den Tätern zu benehmen, die Forderungen der Erschlagenen einzuziehen und in die genannten Städte wieder Juden zu setzen.

Or. im MA. — Die zu Speyer (Speyr) gegebene Urkunde enthält hinsichtlich der sich etwa in Mühlhausen und Nordhausen niederlassenden Juden die Bestimmung, dass dieselben »niemant hindern oder sie beschedigen sal an irme leibe odir gut oder an dheinen dingen«.

---

[1]) Ibid. S. 510, Nr. 1013. Vgl. noch ibid. S. 602, Nr. 83 in Beilage III, Verzeichnis der im UB. abgedruckten Reichsurkunden.

[2]) Ibid. S. 511, Nr. 1014. Vgl. noch ibid. S. 602, Nr. 84 in Beilage III, Verz. der im UB. abgedruckten Reichsurkunden.

[3]) Ibid. S. 512, Nr. 1015. Vgl. noch ibid. S. 602, Nr. 85 in Beilage III, Verz. der im UB. abgedruckten Reichsurkunden.

11) 1349 Juli 21[1]).

Der römische König Karl IV. weist den Herzog Rudolf von Sachsen an, dem Grafen Heinrich von Honstein zur Erlangung der Güter der zu Mühlhausen und Nordhausen erschlagenen uden behilflich zu sein.

Or. im MA. — Die Urkunde ist in Bonn (Bunne) ausgestellt.

12) 1349. August 10[2]).

Der römische König Karl IV. erneuert der Stadt Mühlhausen das Privilegium de non alienando; darin wird auch neben »gerichte, dorfer, zolle, gulde, gevelle, sture, cinse« der »iuden, ir hove und alles ir gut« gedacht.

Or. im MA., in duplo vorhanden; dazu noch verschiedene Vidimus derselben Urkunde auf Pergament aus dem XIV. Jahrhundert stammend.

Durch Urkunde vom 11. Mai 1332 war der Stadt Mühlhausen vom römischen Kaiser Ludwig das Privilegium de non alienando erteilt worden, vgl. Herquet, UB. S. 407, Nr. 847; in der daselbst abgedruckten Urkunde (gegeben zu Bibrach) erklärt jener »daz wir die stat zu Mulhusen mit gerichten, dörffern, . . . umbe keinerley sache . . . ze keiner zit . . . versetzen noch verandern sullen in keinen weg« der Juden geschieht dabei keiner Erwähnung.

Es sei bemerkt, dass laut Urkunde vom 11. August 1349 (vgl Herquet, UB. S. 515, Nr. 1019), der römische König Karl IV. dem Markgrafen Friedrich von Meissen gebietet, die Stadt Mühlhausen bei dem ihr verliehenen Privilegium de non alienando zu schützen, darin werden »iuden, ir hove und alles ir gud« erwähnt. (Das Datum des Vidimus des Propstes Hermann vom Brückenkloster ist: 1350 Juli 14.)

Am 11. August 1349 gebietet derselbe König auch dem Landgrafen Heinrich zu Hessen ein Gleiches hinsichtlich jenes Privilegiums (Herquet, UB. S. 516, Nr. 1020[3]), der darin genannte Propst heisst Heinrich [statt Hermann?]).

13) 1349 August 11[4]).

Der römische König Karl IV. verbietet den Grafen von Hon-

[1]) Ibid. S. 513, Nr. 1017. Vgl. noch ibid. S. 602, Nr. 86 in Beilage III, Verz. usw.

[2]) Ibid. S. 514, Nr. 1018. Vgl. noch ibid. S. 602, Nr. 87 in Beilage III, Verz. usw.

[3]) Vgl. ibid. S. 602, Nr. 88 und Nr. 89 in Beilage III, Verz. usw.

[4]) Ibid. S. 517, Nr. 1021; vgl. noch ibid. S. 602, Nr. 90 in Beilage III, Verz. usw.

stein, irgendwelchen Anspruch auf die von ihm widerrechtlich an Gunther, Grafen zu Schwarzburg, gemachten Verleihungen betreffs Güter der Stadt Mühlhausen zu erheben.

Or. im MA. — In der zu Köln (Colen) gegebenen Urkunde werden verzeichnet »cynse, gerichte, zolle, ... ez sei an cristen oder iuden, die uns und daz reiche anhoren«. Daselbst werden erwähnt: »Heinrich von Hoenstein, ... edeln Dietheriche, Bernharte und Ulriche greven ze Hoensteyn«.

14) 1349 August 11[1]).

Der römische König Karl IV. widerruft die an Heinrich, Grafen von Honstein, geschehene Schenkung von Häusern und Gütern der zu Mühlhausen erschlagenen Juden.

Or. im MA. — Die zu Köln (Koln) ausgestellte Urkunde enthält ausser dem Passus »iuden, die uns und daz reych anehoren« die Worte »die gabe der husere und guter der verterbten iuden daselbens (ze Mulhusen), die wir dir getan habin ...«. (Das Vidimus des Propstes Hermann vom Brückenkloster datiert vom 14. Juli 1350.)

15) 1349 August 11[2]).

Der römische König Karl IV. widerruft die an Berld von Worbis geschehene Schenkung eines Judenhauses zu Mühlhausen.

Or. im MA. — Die ebenfalls zu Köln (Coln) gegebene Urkunde enthält den gleichen Ausdruck wie Nr. 14, »iuden die ...« und meldet von der »gabe des iudenhuser der verterbten iuden daselbens« (zu Mühlhausen).

16) 1350 Februar 14[3]).

Der römische König Karl IV. bekennt, dem Arnold Judemann den besten Hof der in Mühlhausen erschlagenen Juden geschenkt zu haben.

Or. im MA. — Die zu Bautzen (Budissin) ausgestellte Urkunde spricht von »dem besten iudenhoff uff der besten hofstat von murin odir von holczwerke, welchen Arnold (Judemann, der »Fridrichs lantgrafen zu Duuringen und margrafen zu Myszen ... heimlicher und camirmeister« war) von derselben erslagen und vertilgten iuden wegen kysen ...«. S. Nr. 7 dieser Regesten (6. April 1349). (Wird fortgesetzt.)

[1]) Ibid. S. 517, Nr. 1022. Vgl. noch ibid. S. 602, Nr. 91 in Beilage III, Verz. usw.

[2]) Ibid. S. 518, Nr. 1023. Vgl. noch ibid. S. 602, Nr. 92 in Beilage III, Verz. usw.

[3]) Ibid. S. 520, Nr. 1025. Vgl. noch ibid. S. 602, Nr. 93 in Beilage III, Verz. usw.

Besprechungen.

Schiaparelli, Giovanni. Die Astronomie im Alten Testament. Übersetzt von Willy Lüdtke. Giessen 1904. J. Rickersche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann). Preis geh. Mk. 3.20, geb. Mk. 4.—.

Über astronomische Hinweise in der Bibel besteht schon eine recht umfangreiche Literatur, und das Wesentliche aus den vielen Einzeldarstellungen zusammenzuziehen, war an sich eine dankenswerte Aufgabe. Wenn sie im vorliegenden Buche von einem so hervorragenden Astronomen wie Schiaparelli, dem ehemaligen Direktor der Mailänder Sternwarte, in Angriff genommen wird, so darf man mit Recht gespannt sein, noch dazu, da derselbe ausser seiner rein astronomischen Tätigkeit schon öfter mit der Geschichte der Astronomie im Altertum sich befasst hat, vgl. »die homozentrischen Sphären des Eudoxus« und »die Vorläufer des Coppernicus im Altertum«. Es war von vornherein zu erwarten, dass der Astronom manchen neuen Gesichtspunkt an diese Materie heranbringen werde, die bisher im wesentlichen nur von Bibelforschern bearbeitet worden ist.

Schiaparelli behandelt gleichzeitig Grenzgebiete der Astronomie, Meteorologie und Chronologie, veranlasst vielleicht durch das gerade für diese Wissenschaften etwas reichlicher vorhandene Material. Denn was die eigentliche Sternkunde anlangt, so bietet ja bekanntlich die heilige Schrift nur wenig. Das ist auch nach der Ansicht des Verfassers ganz natürlich, denn zu einer Erforschung der Bewegungen der Himmelskörper sind die Israeliten weder auf ihrem Zuge durch die Wüste, noch zur Zeit, als sie in Palästina ansässig waren, je veranlasst gewesen, da ihnen wissenschaftliche Bestrebungen, wie sie Babylonier, Ägypter oder Griechen teils aus praktischen Gründen teils aus Liebe zur Wissenschaft, teils aus philosophischer Spekulation pflegten, fern lagen. Dass, wie Verfasser ausserdem meint, auch die Furcht, sie möchten ähnlich wie die übrigen Völker durch das Studium des Himmels in Gestirnanbetung verfallen, die Israeliten von astronomischen Beobachtungen ferngehalten habe, scheint Ref. sehr unwahrscheinlich, da der gewöhnliche Weg, den die Naturvölker gingen, von der Astrolatrie ausgehend zur Astrologie und weiter zur Astronomie führt, nicht, wie Verfasser sagt, umgekehrt. Diese Fragen bespricht Verfasser im Einleitungskapitel. Des weiteren behandelt er

darin die Naturauffassung des alten Israel und die literarischen Quellen seiner Arbeit. Er geht stets auf den hebräischen Text zurück, handhabt aber auch die alten Versionen mit Geschick. Dass er der Vulgata eine unverdient hohe Bedeutung beimisst, ist wohl ein Ergebnis seines Bildungsganges. In Fällen, wo er mit diesem Material keine Entscheidung treffen kann, trägt er alles Wissenswerte über den betreffenden Gegenstand zusammen und überlässt das Urteil dem Leser. Diese Zusammenstellung des Stoffes bildet einen Hauptvorzug des Buches, durch den es auch dem künftigen Forscher auf diesen Wissenszweigen viel Dankenswertes bieten wird. Auf dem Gebiete der modern-protestantischen Bibelforschung erweist sich Verfasser ebenso beschlagen, wie in der babylonischen Archäologie. Er benutzt die Resultate beider Disziplinen, jedoch vorsichtig und kritisch, immer abwägend, ob und wieviel Zutrauen sie verdienen.

Aus dem Inhalt des Buches sei folgendes hervorgehoben:

Im zweiten Kapitel werden die Vorstellungen der Israeliten über die Anordnung des Universums auseinandergesetzt. Hier lässt Verfasser freilich der Phantasie ein wenig die Zügel schiessen. Denn abgesehen davon, dass er selbst einen Fehler macht, vor dem er im ersten Kapitel ausdrücklich warnt, nämlich Stellen aus älteren und jüngeren Büchern der Bibel benutzt, um daraus ein einheitliches Weltbild zu konstruieren, zieht er auch Schlüsse, deren Gegenteil zwar nicht zu erweisen ist, die Ref. aber in keiner Weise berechtigt erscheinen. So schliesst er aus Hiob 11, 8 und Psalm 139, 8 auf eine Symmetrie der oberen und unteren Welt, deren Gesamtheit er sich als ein durch die Erdoberfläche in zwei gleiche Hälften geteiltes liegendes Ei denkt. Er stellt ein solches auch graphisch dar, ähnlich wie Jensen in seiner Kosmologie der Babylonier. Ebenso unbegründet ist seine Angabe über die Lage der Vorratskammern der Winde. Aus den zitierten Stellen geht nur hervor, dass es solche Vorratskammern der Winde gibt; an der Stelle aber, wohin Verfasser sie verlegt, sind die Vorratskammern der Wolken. Man merkt, Verfasser will mit aller Gewalt ein Weltbild der Hebräer zustande bringen. Es ist aber die Frage, wie weit man ihnen, wenigstens in alter Zeit, ein solches zutrauen dürfe. Dass sie z. B. über die Grenzen der oberen Wasser nach oben oder der Scheôl nach unten nachgedacht hätten, erscheint höchst zweifelhaft. Zum Nachdenken und Forschen treibt die Naturvölker nicht das nirgends Halt machende wissenschaftliche, sondern das beim Nächsten stehen bleibende praktische Interesse. Der Rest dieses Kapitels wird ausgefüllt von den Ansichten der biblischen Schriftsteller über Regen, Winde, den Kreislauf des Wassers, usw.

Im dritten Kapitel kommt dann Verfasser zur eigentlichen Astronomie. Er verweilt länger bei den Finsternissen, für deren Bekanntsein er gute Gründe anführt (hauptsächlich Amos 8, 9 und Joël 3, 4, wobei die »Verwandlung des Mondes in Blut« die rote Farbe andeutet, die derselbe häufig bei Finsternissen annimmt). Dann diskutiert er ausführlich das »Heer des Himmels«, das in verschiedenen Bedeutungen vorkommt. Planeten lassen sich nur zwei mit einiger Sicherheit nachweisen: Venus (Jesaia 14, 12) und Saturn (Amos 5, 26). Kometen, Feuerkugeln und Meteore waren wahrscheinlich auch bekannt. Freilich Gen. 15, 17 durch eine Feuerkugel zu erklären, was Verfasser für sicher hält, scheint Ref. denn doch sehr fraglich, da das dort geschilderte Schauspiel mit dem einer Feuerkugel gar keine Ähnlichkeit hat. Dagegen lassen sich die Hagelsteine Josua 10, 11 sehr wohl als Meteoriten erklären, besonders, wenn man mit neueren Auslegern annimmt, dass die Erzählung das Vorhandensein der sonderbaren Steine ätiologisch erklärt, und הם במורד בית־חורן für den Zusatz eines späteren Bearbeiters hält, der die Steine also noch selbst an Ort und Stelle gesehen hat. Der Ausdruck אבני הברד kann einfach eine Bezeichnung für feste Körper sein, die vom Himmel fallen; er muss nicht, wie Schiaparelli will, eigentliche Eisschlossen bezeichnen.

Weitaus am ergebnisreichsten sind die Untersuchungen des Verfassers über die Sternnamen. Er kommt hier mit zum Teil ganz neuen Gesichtspunkten zu recht interessanten Resultaten. Sechs Namen kennt die Bibel, die als Sterne oder Sternbilder zu deuten sind:

1. עָשׁ oder עַיִשׁ (die allgemein identifiziert werden), hält Schiaparelli entgegen der gewöhnlichen Ansicht für den roten Stern Aldebaran im Stier, ihre Jungen (Hiob 38, 32) sind dann eine sehr charakteristische Bezeichnung für die ihn umgebenden Hyaden. Auch der Name עש kommt bei dieser Erklärung zur Geltung, da Aldebaran mit den Hyaden deutlich die Gestalt einer sitzenden Motte bildet.

2. כְּסִיל = Orion und

3. כִּימָה = Plejaden sind nicht zweifelhaft.

4. חַדְרֵי תֵמָן hält Verfasser gleichfalls für eine Bezeichnung von Sternen, nicht, wie meistens angenommen wird, für Vorratskammern der Winde. Zur Erklärung kommt nach astronomisch-geschichtlichen Erwägungen nur eine Gruppe von hellen Sternen in Betracht, die zurzeit des Verfassers des Buches Hiob in Palästina am äussersten Südhimmel gestanden haben und heute als die Sternbilder Argo, Kreuz und Centaur bezeichnet werden.

5. מַזָּרוֹת steht Hiob 37, 9 als nördliches Sternbild den südli-

chen חדרי תמן gegenüber. In durchaus einleuchtender Weise deutet der Verfasser die מזרים als die beiden Bären, den grossen und den kleinen und schlägt die Punktation מַזְרִים oder מְזָרִים (die beiden Wurfschaufeln) vor.

6. Das Sternbild מַזָּרוֹת oder מַזָּלוֹת verursacht die grössten Schwierigkeiten. Alle bisher aufgestellten Hypothesen genügen nicht, da sie stets Widersprüche enthalten. Diese fallen nach Meinung des Verfassers fort, wenn man unter diesem Namen die beiden Erscheinungen der Venus als Abend- und Morgenstern erkennen will, womit einmal die Pluralform des nur als ein Bild aufgefassten Gestirnes erklärt ist, andererseits seine göttliche Verehrung bei den Babyloniern berücksichtigt wird. Schwach ist aber in dem Beweis des Verfassers die Annahme, noch vor Abfassung des Buches Hiob, die er zirka 750 ansetzt (S. 59), sei die Identität des Abend- und Morgensternes bekannt gewesen. Das ist jedoch kaum anzunehmen, wie Verfasser an anderer Stelle (S. 118) selbst betont. Ausserdem ist die Gleichsetzung von מזלות und מזרות eine Willkürlichkeit, die noch der Rechtfertigung bedarf. Es ist also zunächst für beide Formen getrennt die Bedeutung zu suchen. Zugegeben, dass מזלות (2 Kön. 23, 5) die Venus bedeutete, so bliebe noch die Frage, was Massaroth sei, offen. Schiaparelli führt an, dass die etymologische Bedeutung des Wortes Gürtel oder Kranz ist. Das zwingt nach meiner Ansicht sofort zur Annahme der Milchstrasse. Diese zeigt sich in jenen südlichen Gegenden, nicht wie bei uns, als matten Schimmer, sondern durchzieht als breites, leuchtendes Band das Firmament, und wird so nächst Sonne und Mond das hervortretendste Objekt des ganzen Himmels. Dass über so viele, verhältnismässig unbedeutende Sterne sich Notizen in der Bibel finden, über die Milchstrasse dagegen nicht, wäre eine so auffällige Erscheinung, dass sie wert gewesen wäre, von dem Verfasser wenigstens zur Sprache gebracht zu werden. Das Herausführen der מזרות (Hiob 38, 32) braucht sich nicht auf das Aufsteigen über den Horizont zu beziehen, sondern kann auch das Sichtbarwerden bei eintretender Dunkelheit bezeichnen. Diese Hypothese hat gegenüber der von Schiaparelli den Vorzug, dass die oben genannten Schwierigkeiten behoben sind.

Die Schlusskapitel sind der Chronologie gewidmet und zwar wird nach einander behandelt der Tag und seine Einteilung, die Monate, das Jahr und grössere Epochen. Das jüdische Jahr war seit frühester Zeit das Lunisolarjahr, musste es auch sein, weil die Feste als Erntefeste an den Sonnenlauf gebunden waren, während die Monate durch die Phasen des Mondes bestimmt wurden. Über die

Schaltung findet sich in der Bibel nichts, doch muss sie aus dem angeführten Grunde stattgefunden haben. Auf ein bedauerliches Versehen muss an dieser Stelle aufmerksam gemacht werden. S. 99 bezeichnet Verfasser den Weadar als den Schaltmonat, während bekanntlich dieser dem Adar des Gemeinjahres gleichzusetzen ist, und der 1. Adar der Schaltmonat ist, wie schon aus der Tagesanzahl zu erkennen ist.

Ob die genaue Länge des Sonnenjahres bekannt war, ist ungewiss. Aber aus den Lebensjahren des Henoch = 365 Jahren und der Dauer der Sintflut = 365 Tagen, darauf mit Sicherheit zu schliessen, wie Verfasser es tut, darf wohl als übereilt angesehen werden.

Zum Schluss behandelt Verfasser die Bildung von Perioden durch die Siebenzahl. Über die Woche, deren sehr hohes Alter und deren Unabhängigkeit von den sieben Planeten Verfasser hervorhebt, das Erlassjahr, das Jahr der Freilassung und das Ruhejahr des Landes, welche drei er getrennt behandelt, wird das vorhandene Material sorgfältig zusammengetragen und diskutiert.

Schliesslich bespricht er noch das Jubeljahr (sic!) und erörtert die Möglichkeiten, wie die widersprechenden Angaben in Einklang zu bringen sind, wobei es indessen auch ihm nicht gelingt, zu einem positiven Ergebnis zu kommen.

Das ist im wesentlichen der Inhalt des Buches. Sympathisch berührt vor allem die objektive Haltung, die Schiaparelli der Bibel und ihren Verfassern entgegenbringt. Aber auch sonst macht die Fülle von Wissen und Literaturkenntnis, die umsichtige und scharfsinnige Kritik und die Verbindung von gelehrter Untersuchung mit populärer Darstellung das Buch zu einer anziehenden Lektüre. Dass bei diesem Gegenstand und der Dürftigkeit des Materiales Verfasser nicht immer jeden überzeugen wird, ist natürlich nicht zu verwundern.

Die Übersetzung ist im ganzen flüssig und lesbar. Leider hat sich eine ganze Anzahl falscher Zahlenangaben eingeschlichen. Auch ist die Ausdrucksweise, die dem nicht astronomisch gebildeten Leser das Verständnis erschwert, hier und da zu bemängeln. Die Präzession ist nicht eine »Tatsache«, die zwischen der biblischen Zeit und der Gegenwart einmal »eingetreten« ist (p. 59), sondern eine dauernde Erscheinung, der zufolge die Fixsterne ihre Lage am Himmel stetig ändern. Auch statt »Woche« für eine Periode von sieben Jahren wäre besser das dafür übliche »Jahrwoche« gesetzt worden; dem Übersetzer braucht man das Recht, Rätsel aufzugeben nicht zuzugestehen. Trotz dieser kleinen Mängel müssen wir jedoch dem Übersetzer dankbar sein, dass er uns das Verständnis des interessanten Werkes Schiaparellis erleichtert hat.

Berlin. Richard Prager.

Regener, Edg. Alfr. E. M. Lilien. Ein Beitrag zur Geschichte der zeichnenden Künste. Preis in Originalband Mk. 8.—, in Luxusledereinband mit Goldschnitt numeriert Mk. 15.—, F. A. Lattmann in Goslar, Berlin, Leipzig 1905.

An hervorragenden jüdischen Künstlern ist heute kein Mangel, und ihre Anzahl steht im Verhältnis zu der Fülle der Kunstproduzenten überhaupt. Eine einfache Erwägung findet die zureichende Erklärung für diese Tatsache. Denken wir nur an einen, allerdings wesentlichen Teil der Kunstproduktion, die moderne Illustrationskunst. Die Fülle illustrierter Werke, Monographien, Zeitschriften ist einmal das Produkt kapitalistischer Interessen, die in grossen Verlagsunternehmungen engagiert sind und ihre Maschinen notwendig arbeiten lassen müssen, — denn Stillstand bedeutet Verlust — dann aber eine Folge der in weiteste Kreise dringenden Kultur und der höheren ästhetischen Bedürfnisse, durch welche die Nachfrage nach künstlerischen Werten enorm gesteigert ist. Dass jüdische Künstler an dem Wettbewerb sich vielfach erfolgreich beteiligen, ist erfreulich und nicht auffällig. Dürfen wir Juden uns mit gutem Recht zu den besten Bücherkonsumenten zählen, so ist es billig, dass auch jüdische Zeichner und Illustratoren nach ihrer Eigenart an der künstlerischen Kultur des Buches mitarbeiten. In meinen Knabenjahren gab es kaum eine Konfirmation in einer besseren jüdischen Familie, bei der nicht ein halbes Dutzend Lewes, Leben Goethes und Palleske, Leben Schillers geschenkt wurde. Welche Verständnislosigkeit für das Buch im allgemeinen sprach sich darin aus! Seitdem ist der Sinn für die Ästhetik des Buches in immer weitere Kreise gedrungen, und mit Befriedigung können wir Juden auf die Mitarbeit jüdischer Künstler an dem Kulturwerk blicken.

Zu den Männern, die dieser Aufgabe ihr schönes Talent gewidmet haben, gehört Ephraim Mose Lilien. Zwar ist sein Werk noch nicht abgeschlossen, denn Lilien hat die dreissig erst überschritten; aber die Zeit seines frischesten Schaffens hat eine solche Menge charakteristischer und in ihrer Eigenart vollendeter Arbeiten gefördert, dass wir Regeners zusammenfassende Würdigung des Künstlers mit Freuden begrüssen. Aus den zahlreichen vorzüglichen Bildproben, besonders dem Judabuch von Börries von Münchhausen, den Rosenfeldschen Liedern des Ghetto und Gabriele d'Annunzios Gesängen entnommen, lernen wir den feinsinnigen Illustrator und den von

hergebrachter Schablone bewusst abweichenden Schwarzweisskünstler kennen. Es ist noch etwas höheres als Konewkas feine Silhouettenkunst; wir bewundern die geschmackvolle Abwägung von Licht und Schatten, die reizvolle Ornamentierung und die liebevolle Versenkung in die Intentionen der Dichtung. In allen aber lebt und schafft ein jüdisch-nationales Empfinden, das, an die altehrwürdigen Traditionen des Judentums anknüpfend, diesen ein künstlerisches Gepräge von edelster Stilreinheit zu geben weiss.

Durch Dr. Alfred Regeners verbindenden Text wird uns das Verständnis für den Künstler erst richtig erschlossen. Die anregend geschriebene Einführung »von jüdischer Art und Kunst« wirft einen geistreichen Streifblick auf die Geschichte jüdischer Kunst, die »Lehrjahre des Lebens« schildern den Kampf, der keinem Künstler erspart bleibt und das siegreiche Durchsetzen seiner Künstlerindividualität. Die ferneren Kapitel behandeln die einzelnen Seiten von Liliens künstlerischem Schaffen. Dass stellenweise die Darstellung einen hohen leidenschaftlichen Schwung annimmt, wen will das wundern, der mitfühlend einen Blick auf Liliens Zeichnung: Väter und Söhne (aus dem Ulk, Verlag von Rudolf Mosse) wirft. In endlos scheinendem Zuge, geführt vom Sensenmann auf magerem Klepper, hinausziehend, werfen die jüdischen Ärzte, die als Träger des roten Kreuzes von Russland nach Japan gesandt werden, einen letzten innigen Scheideblick auf ihre Väter, die des Ernährers beraubt, ohne Hab und Gut, die Stadt verlassen müssen, geführt von dem Engel der Gerechtigkeit, der seine Augen bedeckt und sein Haupt und die brennende Fackel zu Boden senkt. Ein ergreifendes Blatt, von gewaltiger Wirkung in seiner lapidaren Einfachheit. Schar der Väter: Wohin des Weges, ihr Kinder? Schar der Söhne: Gen Osten — das heilige Russland schickt uns! Und ihr Väter? Schar der Väter: Gen Westen, das heilige Russland verjagt uns.

Ein anregendes Buch pflegt auch zum Widerspruch anzuregen. Wir können nicht verschweigen, dass wir die Ausführungen des geistreichen Verfassers über jüdiche Kunstmäcene, Seite 69 und 70, nicht für richtig halten. Aus dem Umstande, dass Liliens erstes Werk Juda keinen jüdischen Verleger fand, sondern in dem gleichen angesehenen christlichen Verlage in Goslar, wie das in Rede stehende Werk über E. M. Lilien erschien, lassen sich so allgemeine Schlüsse über die Stellung des Juden zu glaubensgenössischen Künstlern nicht ziehen. Es würde aber zu weit führen, hier über jüdisches Mäcenatentum zu sprechen.

Ist hier für mein Empfinden zuviel gesagt, so vermisse ich andererseits eine Parallele, die sich jedem Kenner moderner Illustra-

tionskunst aufdrängt, nämlich mit Josef Sattler. Dieser Stilkünstler ersten Ranges, der mit seinen Illustrationen zur Geschichte der deutschen Vergangenheit eine, wie mir scheint, grandiose Wirkung erzielte, lässt sich in manchen Wesenszügen seiner deutschen Kunst mit der Illustrationskunst des zionistischen Juden vergleichen. Die Extreme berühren sich. Der ehemalige Mitarbeiter der »Fliegenden Blätter«, der durch die Munifizenz des Freiherrn von Heyl zur Illustration von Boos »Rheinische Städtekultur« und durch die Gunst Sr. Majestät des deutschen Kaisers zur Schaffung der Monumentalausgabe des Nibelungenliedes berufen wurde, wird hoffentlich die Nebenstellung des jüdischen Buchkünstlers nicht zurückweisen. Sicher ist, dass er sich ihrer nicht zu schämen braucht.

Schliesslich noch ein Wort über die Ausstattung des Werkes. Dieser gebührt uneingeschränktes Lob. Die scharfen, sauberen Illustrationen (zirka 100, nebst einer mehrfarbigen Beilage) stehen in vollem Einklang mit dem modernen Druck (einer Peter Behrens-Type) dem guten Papier und dem geschmackvollen Einband. Das Buch ist daher jedem Bücherfreund als eine wertvolle Bereicherung seiner Bibliothek bestens zu empfehlen.

Breslau. Julius Brann.

Bibliographische Uebersicht

über die im Jahre 1904 erschienenen Schriften.

Von M. Brann.

(Schluss*).

V. Systematische und praktische Theologie.

Achelis, Th., Abriss der vergleichenden Religionswissenschaft (Sammlung Göschen B. 208) Leipzig 1904. (113 S.) 12.

Beyer, H., Bibel- und Religionsunterricht. Eine schlichte Antwort auf Prof. Kautzschs »Bibelwissenschaft und Religionsunterricht«. Braunschweig, H. Wallermann, 1904. (80 S.) 8. Mk. —.80.

Duhm, H., Die bösen Geister im Alten Testament. Tübingen, Mohr, 1904. (VI, 68 S.).

Elbogen, J., Die Religionsanschauungen der Pharisäer mit besondere Berücksichtigung der Begriffe Gott und Mensch. Berlin, 1904. (VIII, 86 S.).

Fiebig, P., Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu. Tübingen, Mohr, 1904. (VII, 167 S.) 8. Mk. 3.—.

Freund, J., Biblische Gedichte. Ein Hilfsbuch für den Unterricht in der biblischen Geschichte und zum Vortrag und zur Gedächtnisübung für Schule und Haus. Neue verb. Auflage. Breslau, W. Jacobsohn & Co., 1904. (IV, 86 S.) 8. Mk. 1.50.

Giesebrecht, Fr., Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte. (Aus Natur und Geisteswelt. Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen aus allen Gebieten des Wissens. Nr. 52). Leipzig, B. G. Teubner, 1904. IV, (132 S.) 8. Mk. 1.—.

Gross, H., Lehrbuch der israelitischen Religion für die oberen Klassen der Mittelschulen. Frankfurt, J. Kauffmann, 1904. (VII, 145 S.) 8. Mk. 1.60.

Kaatz, S., Das Wesen des jüdischen Religionsunterrichtes. Berlin, Nathansen & Lamm, 1904. (51 S.) 8. Mk. —.75.

Kurtz, R., Zur Psychologie der vorexilischen Prophetie in Israel. Mit 9 schemat. Darstellungen im Text. Pössnek, B. Feigenspan, 1904. (V, 102 S.) 8. Mk. 2.—.

Mautner, J. und S. Kohn, Biblische Geschichte und Religionslehre für die israel. Jugend an Volksschulen. Nach dem Lehrplane der israel. Kultusgemeinde Wien, 3. Aufl. Unveränderter Abdruck der

*) Vgl. oben S. 384, hier in berichtigter Ordnung abgedruckt.

2. Auflage. Wien, A. Pichlers Wwe. und Sohn, 1904. (IV, 119 S.) mit Abbild. und 1 Karte. 8. Mk. 1.30.

Oettli, S., Die Propheten als Organe der göttlichen Offenbarung. Vortrag. Berlin, 1904. (40 S.) 4.

Perles, F., Das Gebet im Judentum (Vortrag). Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1904. (23 S.) 8. Mk. —.50.

Sachse, R., Zum Gottesbegriff. Halle, C. A. Kaemmerer & Co., 1904. (VII, 139 S.) 8. Mk. 2.50.

Sarsowsky, A., Die ethisch-religiöse Bedeutung der alttestamentlichen Namen nach Talmud, Targum und Midras? Kirchhain N. L., 1904. (Königsberger Diss.)

Thiele, C. P., Grundzüge der Religionswissenschaft. Eine kurzgefasste Einführung in das Studium der Religion und ihrer Geschichte. Deutsche Bearbeitung von G. Gehrisch, Tübingen, 1904. (VII, 70 S.) 8.

Ziller, F., Die biblischen Wunder in ihrer Beziehung zu den biblischen Welt- und Gottesvorstellungen. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiete der Theologie und Religionsgeschichte, 38). Tübingen, Mohr, 1904. (III, 37 S.) Mk. —.80.

Gebetbuch f. den Jugend-Gottesdienst in der Haupt-Synagoge der israelitischen Gemeinde in Frankfurt a. Main. (35 S.) 8. Frankfurt a. Main, J. Kauffmann, 1904. Geb. in Leinw. M. —.60.

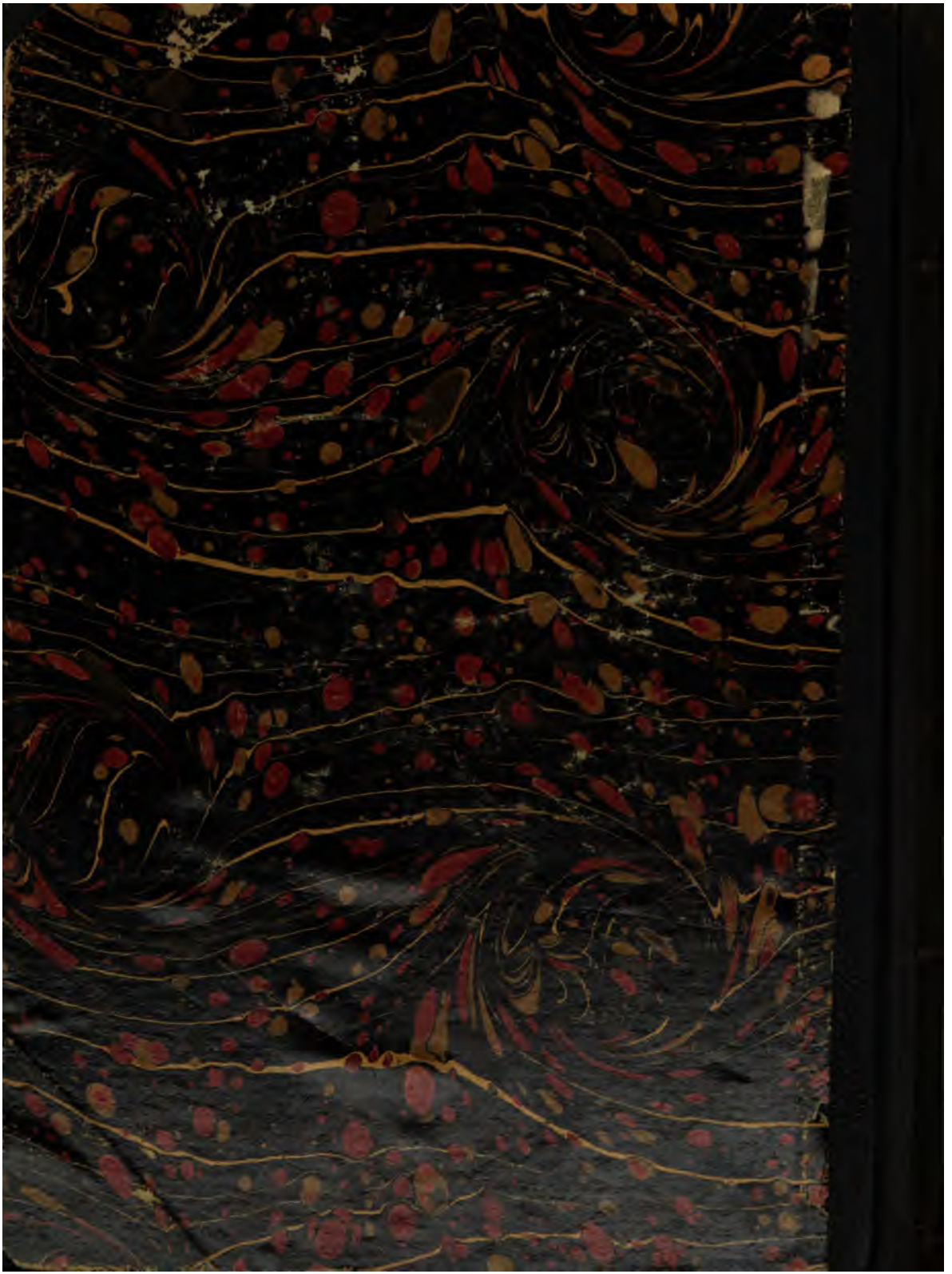
Maybaum, S., Haggada für den häuslichen Gottesdienst an den Vorabenden des Passachfestes. 4. Taus. Berlin, M. Poppelauer, 1904. (18 und 34 S.) 8. Mk. —.50.

VI. Vermischtes.

Horn, M., Juden! Eilt euch. Leipzig, Verlag Rolfana, 1904. (128 S.) 8. Mk. 3.—

Jonge, M. de, Jüdische Schriften. V. Jeschuah, Der klassische jüdische Mann, Zerstörung des kirchlichen, Enthüllung des jüdischen Jesusbildes. Berlin, H. Schildberger, 1904. (112 S.) 8. Mk. 2.—.

Lewinsohn, J. B., מגלה עמה, Flugschrift gegen die Chassidim. Kearny, Druck von E. Deinard, 1904. (4) (28 S.) 8.

Mandl, S., Das Wesen des Judentums, dargestellt in homiletischen Essais, nebst einem Anhang: Die Lehre von Gott, die Lehre vom Menschen. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1904. (VIII, 99 S.) 8. Mk. 1.70.

Semir Arizim, זמיר עריצים. Bannschriften gegen die Chassidim und ihre Führer, nebst einer Einleitung zur Geschichte des Chasidismus